JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

G

G. La letra mayúscula 'G' es usada con frecuencia para representar la conclusión en el esquema del juicio o de la proposición que constituye la conclusión de un silogismo. Por lo tanto, la letra 'G' ejerce la misma función que la letra *'P'*. Para el uso de 'G' en la lógica cuantificacional, véase F.

GABRIEL BIEL (1425-1495) nac. en Speyer, ingresó en 1457 en la Congregación de Canónigos Regulares de San Agustín o Hermanos de la Vida en Común. En 1484 fundó la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga. Seguidor del occamismo y de la *via moderna,* hasta el punto de que fue considerado como uno de los más fieles expositores y comentaristas del *Venerabilis Inceptor,* Gabriel Biel influyó sobre muchos teólogos de los siglos XVI y XVII — los llamados *gabrielistae*—, especialmente en las Universidades de Erfurt y Wittenberg. Entre estas influencias destaca la que ejerció sobre Lutero, cuya doctrina de la predestinación fue elaborada en gran parte al hilo de una meditación sobre los comentarios a las *Sentencias* de Gabriel Biel. En efecto, con el fin de contrarrestar las consecuencias del pelagianismo (VÉASE), al cual pareció inclinarse al discutir el problema de la acción moral humana, Gabriel subrayó la absoluta voluntad y "arbitrariedad" divinas al tocar la cuestión de la gracia (v.) y de las virtudes teologales. Estas últimas fueron consideradas, en efecto, por Gabriel Biel como independientes de las morales. La aceptación del hombre por Dios resulta, así, enteramente "gratuita"; no depende de lo que el hombre haga, de su vida virtuosa o pecadora, sino de la voluntad última de Dios.

La obra capital y más influyente de Gabriel Biel es el *Epitome et Collectorium ex Occamo super quatuor libros sententiarum,* 1495, 1501, 1512, 1514, 1521; con el llamado *Supplementum Gabrielis Biel,* 1568, 1574. Otras obras: *Sermones dominicales de tempore,* 1499, 1510. — *Defensorium oboedientiae apostolicae.* — *Tractatus de potestate et utilitate monetarum,* 1542, 1605. — Véase C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biels und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule,* 1925 [Münsterische Beiträge, zur Theologie, Heft 7]. — E. Bonke, "Doctrina nominalística de fundamento ordinis moralis apud Gulielmum de Ockham et Gabriel Biel", *Collectanea Franciscana* (1944), págs. 57-83. — J. L. L. Aranguren, *El protestantismo y la moral,* 1954, págs. 50-73. — Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: G. B. and Late Medieval Nominalism,* 1963. — Véase también P. Vignaux, *Luther, commentateur des sentences (Libre I, Distinction xvii),* 1935 [Études de philosophie médiévale, 21].

GAETANO DA THIENE. Véase CAYETANO DE THIENE.

GALENO [GALENOS] (CLAUDIUS GALENUS) (130-200) nac. en Pérgamo, vivió más de la mitad de su vida (desde *ca.* 162) en Roma. Conocido sobre todo como médico (el *Corpus Galenicum* ejerció persistente influencia hasta bien entrada la época moderna), es considerado en filosofía como un peripatético. Sin embargo, podría ser asimismo incluido en la tendencia empírica que se difundió considerablemente por el mundo antiguo desde el siglo I antes de J. C., y a la cual pertenecieron filósofos de varias tendencias (peripatéticos, epicúreos y escépticos principalmente). Se trata, no obstante, de una tendencia empírica que buscaba siempre reglas y que se orientaba hacia la constitución de una metodología. Ahora bien, para la formación de ésta era indispensable, según Galeno, la ayuda de los filósofos, no solamente de Aristóteles, sino también de Platón, Teofrasto y Crisipo — a quienes destacó entre todos los demás pensadores. La orientación peripatética se manifestó en Galeno principalmente por la adopción de varios conceptos fundamentales del Estagirita; la platónica y estoica, por ciertos rasgos religiosos de su cosmología. Galeno es conocido en la historia de la lógica por la llamada *-figura galénica,* de que hemos tratado en otro artículo (véase FIGURA); sin embargo, como hemos visto, la atribución a Galeno carece de fundamento.

Edición de obras por C. G. Kühn, *Corpus medicorum Graecorum,* I-XX, 1821-1833; nueva ed. (todavía incompleta) por la Preussische Akademie der Wissenschaften, 1914 y sigs. — Hay numerosas ediciones de obras separadas de Galeno, tanto de las médicas como de las filosóficas; citamos: *De victu attenuante,* 1898, ed. C. Kalbfleisch; *Institutio logica,* 1896, ed. C. Kalbfleisch; *De temperamentis,* 1904, ed. G. Helmreich, 1904; *De usu partium,* 2 vols., 1907-1909, ed. G. Helmreich. — *Scripta minora,* 3 vols., 1884-1893, ed. J. Marquardt, I. Müller y G. Helmreich. — *Instituto logica (Einführung in die Logik. Kritischexegetischer Kommentar),* por Jürgen Mau, 1960. — La bibliografía sobre Galeno es considerable; en su mayor parte se refiere a diversos detalles de la obra del médico y filósofo. Destacamos, en lo que toca a la lógica, J. W. Stakelum, *Galen and the Logic of Propositions,* 1940 (*Logicalia,* Nº 2, ed. I. M. Bocheński) [tesis]. — J. Mewaldt escribió el artículo sobre Galeno (Galenos, 2) en Pauly-Wissowa. — Sobre el conjunto de la obra científica de Galeno: G. Sarton, *Galen of Pergamon,* 1956 [Logan Clendenning Lectures on the History and Philosophy of Medicine, 3].

GALILEI (GALILEO) (1564-1642 [citado en español como Galileo] nació en Pisa, enseñó desde 1585 en la Academia Florentina y desde 1588 a 1591 en la Universidad de Pisa. Luego pasó a Florencia y desde 1592 a 1610 profesó en Padua. De nuevo en Florencia en 1610, profesó en esta ciudad. Durante todos

estos años efectuó una serie de descubrimientos que hicieron famoso su nombre. En 1581 descubrió el isocronismo del péndulo observando la oscilación regular de una lámpara colgada de un techo de la catedral de Pisa. En 1586 descubrió la balanza hidrostática; en 1588, el centro de gravedad de los sólidos; desde 1589 a 1591 formuló los principios de la dinámica, estableciendo el principio de inercia, observando que los cuerpos caen todos con la misma velocidad en el vacío, independientemente de su peso, y mostrando que los proyectiles describen una parábola. Hacia 1608 descubrió el telescopio y con ayuda del mismo, en 1610, los satélites de Júpiter, confirmando con ello la teoría copernicana. Por intentar acordar el sistema copernicano con las Sagradas Escrituras pasó un largo período de dificultades. En 1615 fue amonestado en el sentido de no enseñar el sistema de referencia, lo cual aceptó. Una censura dictada por el Santo Oficio el 24 de febrero de 1616 sobre dos doctrinas, la estabilidad del Sol y el movimiento de la Tierra (consideradas como *propositiones censurandae) y* la subsiguiente condena, el 5 de marzo del mismo año, de la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium,* mostraron a Galileo que tal doctrina podía ser admitida a lo sumo *ex suppositione,* pero no *absolute.* Por considerarse que la había tomado en el segundo sentido, pero no en el primero, la Inquisición prohibió en 1633 el *Diálogo* que Galileo había publicado un año antes. Galileo se sometió al dictamen y fue condenado a la cárcel, pero sin que se cumpliera la sentencia (que, por lo demás, no fue ratificada por el Papa). Pasó un tiempo relegado a la Villa Medicis, en la Trinità del Monte, y luego fue a Siena, en casa de uno de sus defensores y admiradores, el Arzobispo Piccolomini. En 1633 se trasladó a Florencia, donde permaneció en estado de libertad condicionada, pero sin disminuir su actividad científica y literaria. Observemos que la célebre frase *'Eppur si muove!'* que se le atribuye al oír la sentencia condenatoria es apócrifa.

Nos hemos detenido en las circunstancias biográficas de la vida de Galileo, porque es frecuente referirse a ellas en la explicación de los orígenes de la ciencia moderna. De hecho, Galileo puede ser considerado como el momento de *madurez* de esta ciencia. Y ello no sólo por predicar la observación y la experiencia y oponer a los aristotélicos el *ejemplo* del propio Aristóteles. Pues la investigación natural en el sentido de Galileo no consiste en una simple recopilación de los datos sensibles, sino en una cierta ordenación de los mismos por la razón matemática, en la cual están fundadas las relaciones legales de los fenómenos. Esta ordenación se expresa claramente en el famoso pasaje que Galileo inserta en las páginas iniciales del *Saggiatore* y que no hace sino formular claramente lo que había sido ya anticipado por Leonardo da Vinci y otros artistas y pensadores. "La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (digo: el universo), pero no puede entenderse si antes no se procura entender su lengua y conocer los caracteres en los cuales está escrito. Este libro está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es totalmente imposible entender humanamente una palabra, y sin las cuales nos agitamos vanamente en un oscuro laberinto." Toda consideración cualitativa queda así suprimida de la física; en vez de ella surge por vez primera, con toda claridad y con toda consecuencia, la noción de una ciencia natural puramente cuantitativa, cuyo horizonte está determinado por lo mensurable. La base de todos los fenómenos es la cantidad, la relación numérica y matemática. La continuidad del movimiento queda descompuesta en elementos simples y mensurables. De ahí la elaboración de diversas nociones posteriormente aceptadas en toda su amplitud, como las de causalidad (en el sentido moderno de la causa. VÉASE) y simplicidad del acontecer natural. La parte que desempeña el entendimiento en la formación de la ciencia natural radica en la necesidad de superar la apariencia sensible; su método es a la vez inductivo y deductivo, "compositivo y resolutivo". El primero reduce a una forma legal, a una fórmula matemática, los diversos hechos observados; el segundo deduce de la ley general los mismos hechos contenidos en ella. Ambos métodos se complementan. Las consideraciones físicas de Galileo le condujeron a la aceptación, no sin reservas, de las doctrinas corpusculares y atomistas, así como a la afirmación de la subjetividad de las cualidades sensibles o cualidades secundarias frente a la objetividad de las relaciones numéricas y geométricas (véase CUALIDAD).

La importancia de Galileo para el pensamiento filosófico consiste en que su nueva idea de la física hizo posible una nueva idea de la filosofía. Sin la imagen física de Galileo no es comprensible la imagen filosófica de Descartes y, en general, del pensamiento moderno. Al reducir los fenómenos a lo cuantitativo, al poner como base de ellos a lo mensurable y a lo matemático, Galileo inicia una nueva temática que todavía alienta en la filosofía kantiana. A esta temática se ha llamado a veces (Ortega y Gasset) "la razón física"; con ella se define uno de los rasgos principales de la filosofía moderna (VÉASE).

Obras principales: *Il Saggiatore*, 1623 (trad. esp. en las publicaciones del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires). — *Discorsi e dimostrazioni matematichi intorno a due nuove scienze*, 1638. — *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, 1632 (trad. esp.: *Diálogo sobre los sistemas del mundo*, 1946). — Edición de *Opere complete* por Alberi, 15 vols., Florencia, 1842-1852. Edición nacional: *Le opere di G. G.*, Firenze, 1890-1909; reimp., 1929-1939. — Bibliografía: A. Carli y A. Favaro, *Bibliografia galileiana*, 1896 (de 1586 a 1895). — Véase Max Parchappe, *Galilée*, 1866. — Grisar, *Galileistudien*, 1882. — Kurd Lasswitz, *Galileis Theorie der Materie. I. Die intensive Realität im Zeitmoment. II. Die extensive Realität im Raummoment.* Conclusión: "Galilei und Descartes", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XII (1888), XIII (1889). — A Paoli, *La scuola di Galilei nella storia della filosofia*, I, 1897-1899. — Giuseppe Rossi, *La continuità filosofica del Galileo al Kant*, 1901. — V. Grimaldi, *La mente di Galilei, desunta principalmente dal libro De motu gravium*, 1901. — J. J. Fahie, *G. His Life and Work*, 1903, reimp., 1962. — A. Favaro, *G. G.*, 1910. — A. Müller, *G. und das kopernikanische Weltsystem*, 1911. — W. Wohlwill, *Galilei und sein Kampf für die kopernikanische Lehre. I. Bis zur Verurteilung der kopernikanischen Lehre durch die römischen Kongregationen*, 1909. — Antonio Favaro, *Galileo Galilei*, 1910.

— Fazio-Allmayer, *G. Galilei*, 1912. — Leonard Olschki, *Galilei und seine Zeit*, 1927. — U. Forti, *Introduzione storica alla lettura del Dialogo sui massimi sistemi di Galilei*, 1931. — A. Banfi, *Vita di G. Galilei*, 1930, 2ª ed. con el título: *G. G.*, 1949. — José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* [conferencias de 1933], en *Obras completas*, V (1947), 2ª ed., 1951), págs. 9-164; ed. separada, 1956. — Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, 3 vols., 1940 (*I. À l'aube de la science classique; II. La loi de la chute des corps; III. La loi de l'inertie*). — Cortés Pla, *G. Galilei*, 1943. — Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antiguas*, 1944. — G. Pighini, *Galileo, l'uomo e i tempi*, 1947. — Mattos Romao, *Galileu e o método científico*, I, 1944. — A. Aliotta y C. Carbonara, *Galilei*, 1949. — S. Vecchia, *La filosofia di Galilei*, 1950. — E. A. Moody, "Galileo and Avempace. The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), 163-93, 375-422. — G. de Santillana, *The Crime of Galileo*, 1955 (trad. esp.: *El crimen de Galileo*, 1960). — L. Geymonat, *G. G.*, 1957.

GALLARATE (MOVIMIENTO DE). En 1945 se inició en Gallarate (Lombardía, Italia) un movimiento filosófico del que han sido propulsores especialmente F. Battaglia, A. Guzzo, M. F. Sciacca, C. Giacon, U. A. Padovani y L. Stefanini. Este movimiento, de tipo espiritualista cristiano, aspira a una renovación espiritualista e idealista, entendiendo lo último más bien en un sentido ético y religioso que epistemológico. Un importante elemento del personalismo cristiano es que no se restringe al individuo, sino que se extiende a la comunidad humana, por lo cual puede recibir el nombre de "personalismo social". El movimiento de Gallarte pretende enlazar con la tradición de todo el esplritualismo cristiano europeo, pero presta especial atención a la tradición espiritualista y personalista italiana. Bajo la dirección de los filósofos citados, y con ayuda de numerosos colaboradores italianos y no italianos, se ha publicado la *Enciclopedia Filosofica Italiana*, 4 vols., 1957. Se han celebrado varios *Covegni* cuyas *Actas* han sido publicadas; he aquí títulos: *Il primo covegno*, s/f. (1951) ; *Filosofía e cristianesimo* (1947); *Attualita filosofiche (* 1948) ; *Ricostruzione metafísica* (1949); *Fondazione della morale* (1950); *Persona e società* (1951); *Estetica* (1952); *Il problema della storia* (1953); *Il problema della scienza* (1954); *Il problema pedagogico* (1955); *La fenomenologia* (1956); *Il problema del valore* (1957); *L'ateismo* (1960); *Il problema della esperienza religiosa* (1961), etc.

C. Giacon, S. J., *Il movimento di Gallarate. I dieci convegni dal 1945 al 1954*, 1955. — M. Mindán, "El movimiento filosófico de Gallarate y su XI Convenio", *Revista de filosofía*, XIV, Nros. 53-54 (1955). — A. Muñoz Alonso, "El movimiento de Gallarate", *Augustinus*, II (1957), 77-87.

GALLI (GALLO). nac. (1889) en Montecarotto (Ancona, Italia), discípulo de Varisco (VÉASE), ha sido profesor en las Universidades de Cagliari (1936-1939) y Turin (desde 1939). Galli ha proseguido el pensamiento de Varisco en el sentido del llamado idealismo crítico, pero ha desarrollado su pensamiento filosófico en varios puntos capitales dentro de una vía distinta de la seguida por su maestro. Así, Galli parece haber desembocado en gran parte en una filosofía de la inmanencia concreta o, como él la llama, en un "inmanentismo verdadero y concreto". Adversario del realismo vulgar, del intelectualismo abstracto y del activismo pragmatista, Galli ha intentado mostrar en su dialéctica de la realidad espiritual, que ésta se polariza en cuatro modos fundamentales: el conocimiento sensible, el conocimiento racional, la actividad impulsiva y la actividad volitiva. Todos estos modos son resultantes de una oposición primaria y continuamente renovada entre la realidad fáctica y la idea universal. Ahora bien, el puro descriptivismo de Galli no significa en modo alguno, a su entender, la adhesión al solipsismo. En verdad, el inmanentismo concreto es para él el único modo de superar el solipsismo, en el cual recaen justamente las posiciones combatidas. En el curso de la dialéctica de la realidad espiritual se muestra el elemento verdaderamente realista (opuesto al realismo vulgar y coincidente con el inmanentismo concreto) y, a través de él, la trascendencia. Esta trascendencia —manifestada en la intersubjetividad o pluralidad de sujetos— es acentuada de tal modo por Galli, que su doctrina resulta acaso equívocamente designada con el término "inmanentismo". Pues Galli llega inclusive a sostener la realidad de un Absoluto. Sólo el hecho de la vida en lo particular hace olvidar que el individuo se mueve y vive en el elemento de lo Absoluto, el cual no es irracional, sino justamente el fundamento de toda particular racionalidad.

Obras principales: "L'Essere" *Rivita di Filosofia*, II (1914). — *Kant e Rosmini*, 1914. — *Spirito e Realtà*, I, 1927. — *L'idea dell'essere e le categorie dell'uno e del molteplice* (Anuario R. Liceo "Galvani", 1930-1931). — "La realtà spirituale e il problema dell'ogetto". *Giornale critico della filosofia italiana* (1930-1931). — *Idee su alcune esigenze d'una vera dottrina filosofica* (Ann. R. Liceo "Galvani", 1932. — "Il problema dell' universale-particolare" *Logos* (1933). — *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale. I. I problemi fondamentali*, 1933, 3ª ed., 1950. — *Studi storici-critici sul Renouvier* (I. *La filosofia dei manuali*, 1933; II. *La legge del numero*, 1934). — *Lineamenti di filosofia*, 1935. — *Studi cartesiani*, 1934. — *L'uno e i molti*, 1939, 2ª ed., 1944. — *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza*, 1944 (ed. revisada de varios escritos, entre ellos el citado "L'Essere"). — *Prime linee di un idealismo critico e due studi sul Renouvier*, 1945. — *Study sulla filosofia di Leibniz*, 1948. — *Sul pensiero di A. Carlini ed altri studi*, 1950. — *Tre studi di filosofia*, 1956 ("Pensiero ed esperienza", "Sulla persona", "Su Dio e sull-immortalità). — *Da Talete al "Menone" di Platone*, 1956. — *Socrate ed alcuni dialoghi platonici. Apologia, Convito, Lachete, Eutifrone, Liside, Jone*, 1958 (artículos). — *Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti*, 1958. — *Linee fondamentali d'una filosofia dello spirito*, 1962. — Véase también el artículo "Per la fondazione del concreto e vero immanentismo", en el volumen de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, págs. 207-27.

GALLUPPI (PASQUALE) (1770-1846) nacido en Tropea (Calabria), al sur de Nápoles, estudió en la Universidad de Nápoles interesándose sucesivamente por el leibnizianismo, el cartesianismo, el sensualismo de Condillac y el kantismo. Desde 1831 profesó en la citada Universidad, desarrollando doctrinas propias a las que llegó tanto por evolución de su propio pensar como por las corrientes coetá-

neas francesas (Maine de Biran y Roller-Collard principalmente).

La filosofía de Galluppi ha sido calificada con frecuencia de "filosofía de la experiencia". Se trata de una descripción y análisis de varios problemas fundamentales ontológicos a base de una psicología descriptiva que no se detiene en la "periferia" de los fenómenos sensibles. Este tipo de análisis psicológico conducía a Galluppi al reconocimiento de la unidad de un yo no derivable de nada "externo", y, a través de él, a la fundamentación de cualquier conocimiento de la realidad externa. Así, el resultado primario del análisis interno no es el saber intelectual por el cual se reconoce lo que algo es, sino la certidumbre de una voluntad que se manifiesta como la resistencia del yo y que permite un punto de partida en la misma existencia. En esta evidencia primaria se funda, según Galluppi, todo conocimiento, y ella es la que permite elaborar una teoría del saber tanto como una teoría del querer. Esta última está montada, por otro lado, sobre la afirmación de la subsistencia de la voluntad como factor capital de la vida psíquica, pero ser factor capital quiere decir ante todo ser el núcleo en torno al cual se asienta toda posible evidencia, tanto del existir como del consistir. De ahí que Galluppi trate, en último término, la ontología como una ideología, la cual es, en sus propios términos, "la ciencia de las ideas esenciales al espirita humano" (*Lezioni*, ed. 1841, III, pág. 31) y, por lo tanto, mucho menos un saber de lo que la mente posee cuando reflexiona sobre las cosas que el fundamento de toda posible reflexión.

Obras: *Memoria apologetica*, 1795. — *Dell'analisi e della sintesi*, 1807. — *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, 6 vols., 1819-1823. — *Elementi di filosofia*, 6 vols., 1820-1827. — *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente ai principi delle conoscenza umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, 1827 (13 cartas). — *Lezioni di logica e metafisica*, 4 vols., 1832-1834.—*Filosofia della volontà*, 4 vols., 1832-1840. — *Considerazioni sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto*, 1841. — *Storia della filosofia*, I, 1842. — Véase Pagano, *Galluppi e la filosofia italiana*, 1897. — C. Toraldo-Tranfo, *Saggio sulla filosofia del Galluppi e le sue relazioni col kantismo*, 1902. — G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, 1903, 2ª ed. con el título: *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al G.*, 2 vols., 1930.—F. Palhoriès, *La théorie idéologique de Galluppi*, 1909.—Luigi Tomeucci, *La filosofia della volontà di P. Galluppi*, 1934. — Maria Anna Rocchi, *Pasquale Galluppi, storico della filosofia*, 1934 (con bibliografía de Galluppi). — Guido de Giuli, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, 1935. — Giovanni di Napoli, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, 1947. — Elsa Cardone, *La teologia razionale di P. G.*, 1959.

GAOS (JOSÉ) nac. (1900) en Gijón (Asturias), fue profesor en la Universidad Central de Madrid y lo es actualmente de la Universidad de México, donde ha formado un grupo de discípulos que se han distinguido especialmente en el estudio de la historia de las ideas. Gaos ha empleado en sus análisis filosóficos conceptos procedentes del existencialis-mo (aunque ha negado ser existencialista) y sobre todo de la filosofía de Heidegger, a quien ha traducido y comentado. El tema principal del pensamiento de Gaos es la actividad filosófica. Pero la "filosofía de la filosofía" a que conduce tal pensamiento no es una disciplina filosófica más; es el resultado del ponerse en cuestión el filósofo a sí mismo. Por lo demás, tal filósofo no es el filósofo en general, sino un hombre concreto a quien le ocurre haber sido seducido por la vida filosófica en un acto de vocación, haber descubierto el fracaso de tal vocación, haberse obstinado soberbiamente en ella y haber terminado por reconocer que lo que pretendía al comienzo no es susceptible de comunicación a los demás y se transforma en una confesión personal. Las consecuencias más inmediatas de esta actitud son, pues, la afirmación de un completo inmanentismo. Pero ello no conduce, al parecer, a la destrucción de la filosofía, sino a su purificación de toda pretensión falsamente objetivante. Una vez reconocido el carácter personal del filosofar, se descubre que en esta vivencia se hallan elementos que ligan al hombre a algo que está más allá de él. La actividad filosófica es, pues, constitutivamente abierta y no cerrada. Ello permite establecer una auténtica fenomenología de la filosofía. En un escrito de 1954 Gaos se manifiesta muy explícitamente sobre sus propios puntos de vista: la metafísica —dice— concluye en el fracaso; la filosofía es menos de índole histórica que "personal"; hay que admitir solamente los hechos, los fenómenos (pero en un sentido más amplio que el concebido por el positivismo cientificista: incluyendo, por ejemplo, valores). Gaos predica un "re-kantísmo" en el cual la "filosofía de la filosofía" se convierte en ciencia, pues es la única capaz de afrontar los sistemas filosóficos como fenómenos. "Adiós a los sistemas metafísicos del universo, en lo que tienen de seudocientíficos, no en lo que contienen de fenomenología."

Estos puntos de vista, y otros similares, han sido recogidos y organizados por Gaos en su curso de 1960 *(De la filosofía)*, que a la vez anuncia y postula muy diversos desarrollos — entre ellos, desarrollos éticos. Gaos ha tratado en este curso el problema de las expresiones verbales en general y de las expresiones filosóficas en particular, así como el problema de la existencia. El problema de las expresiones incluye temas tales como el de la substancia y sus modos, lo singular y lo plural, los todos y las partes, los universales, los conceptos y las situaciones. El problema de la existencia incluye temas tales como c] ser, el ente, el fenómeno, la negación, la razón de ser, etc. En el tratamiento de todos estos temas Gaos ha insistido en el carácter subjetivamente válido de sus proposiciones —que son proposiciones filosóficas relativas a la filosofía—, pero ha entendido 'subjetivo' en un sentido distinto del habitual. En efecto, por un lado la subjetividad ha sido entendida como "momentaneidad", de suerte que el autor entiende que puede ir disintiendo de sus propias proposiciones. Mas, por otro lado, tal subjetividad es una realidad plena, realidad de "sujeto demasiado humano", por lo que al "rekantismo" antes indicado ha podido añadirse un "renietzscheanismo".

Obras: *Dos ideas de la filosofía*, 1940 (en colaboración con F. Larroyo). — *La filosofía de Maimónides*, 1940. — *El pensamiento hispanoamericano*, 1944. — *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, 1945. — *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, 1947. — *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (la filosofía del Profesor Northrop)*, 1948 [crítica del li-

bro de Northrop, *The Meeting of East and West*, 1946, trad. esp.: *El encuentro de Oriente y Occidente*, 1948 y de *The Logic of the Sciences and the Humanities*, 1947]. — *Introducción a "El Ser y el Tiempo", de Martin Heidegger*, 1951. — *En torno a la filosofía mexicana*, 2 vols., 1952-1953. — *Filosofía mexicana de nuestros días*, 1954. — *La filosofía en la Universidad*, 1956. — *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española*, 1957, 2ª ed., 1959. — *Confesiones profesionales*, 1958. — *La filosofía en la Universidad. Ejemplos y complementos*, 1958. — *Introducción a la fenomenología, seguida de La crítica del psicologismo en Husserl*, 1960 [*La crítica del psicologismo en Husserl*, es la tesis doctoral de Gaos]. — *Sobre enseñanza y educación*, 1960. — *Orígenes de la filosofía y de su historia*, 1960. — *Museo de filósofos*, 1960. — *De la filosofía*, 1962. — *Las Críticas de Kant. Pensamiento de lengua española*, 1945. — *Filosofía*, 1962. — *Filosofía contemporánea*, 1962.

El escrito de 1954 a que nos hemos referido en el texto es: "Discurso de filosofía", *Cuadernos americanos*, Año XIII, 2 (1954), 77-95.

Gaos es autor de varias antologías: griega (1941), del pensamiento español (1945), del pensamiento de lengua española (1945), de una "sala de cartesianos" (1960). Ha publicado y anotado la *Filosofía del entendimiento*, de Bello (1948) y varios tratados de J. B. Díaz de Gamarra (1947). Ha realizado numerosas traducciones (Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Scheler, etc., etc.); entre ellas destaca la de *Sein und Zeit*, de Heidegger.

La impulsión que ha dado Gaos al estudio de historia de las ideas en países de lengua española se ha manifestado, entre otras formas, en las publicaciones surgidas de seminarios por él dirigidos; entre estas publicaciones citamos: Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944); V. Junco Posadas, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México* (1944 [mimeog.]); Mona Lisa Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición* (1945); B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México* (1948); O. V. Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII* (1949); L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950); Vera Yamuni Tabush, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* (1951); F. López-Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México* (1954); F. Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1960).

GARCÍA BACCA (JUAN DAVID) nac. (1901) en Pamplona, profesor en las Universidades de Barcelona, Quito y México, y actualmente en la de Venezuela (Caracas), ha defendido una teoría del ser de las cosas como ser en "equilibrio entita-tivo"; el ser de las cosas se halla sometido a una doble dirección: la que va hacia el Ser (entificación) y la que va hacia la Nada (aniquilación). Esta teoría se halla ligada a una antropología filosófica en la cual el hombre es concebido como una entidad poseedora de una potencia transfinita (o trascendente), transespiritual y transcorporal; el hombre topa constantemente con límites y constantemente quiere franquearlos. La transfinitud del hombre no es, empero, la propiedad exclusiva de una "cosa" entre otras; es el origen de la trascendencia y lo que hace posible el filosofar como meta-física. Tampoco es una teoría filosófica entre otras; es, al entender de García Bacca, el marco dentro del cual pueden ser ordenadas las distintas concepciones filosóficas y los correspondientes planos categorial-vitales a los cuales cada concepción da origen. Muchas concepciones que aparecen entre sí irreductibles —pensamiento escolástico, existencialismo, historicismo, vitalismo, cientificismo, etc.— son conjugadas de este modo en una síntesis en cuya fundamentación metafísica última está el autor actualmente trabajando. Característico de García Bacca es la atención prestada en todos los casos al lenguaje filosófico y a las estrechas relaciones que éste mantiene por un lado con el lenguaje científico y por el otro con el literario. Lo que hay de filosofía en la literatura y de literatura en la filosofía ha sido, en efecto, repetidamente subrayado por el autor, el cual supone que no hay filosofía auténtica posible sin una cierta previa desintegración —para luego recomponerla— de la expresión.

Obras principales: *Introducció a la logística amb aplicacions a la filosofía i a les matemàtiques*, 2 vols, 1934 [Biblioteca filosófica, vols. 3 y 4]. — *Introducción a la lógica moderna*, 1936. — *Introducción al filosofar*, 1939. — *Invitación a filosofar*, 1940. — *Filosofía de las ciencias*, I, 1940. — *Tipos históricos del filosofar físico desde Hesíodo hasta Kant*, 1941. — *Filosofía en metáforas y en parábolas, introducción literaria a la filosofía*, 1945. — *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 2 vols., 1947 (Bergson," Husserl, N. Hartmann, Unamuno, Ortega y Gasset, Whitehead, Scheler, Heidegger, James). — *Introducción general a las Eneadas de Plotino*, 1948. — *Siete modelos de filosofar*, 1950. — *Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea del hombre, según la filosofía actual*, 1955. — *Filosofía y teoría de la relatividad*, 1956 (monog.). — *Antropología filosófica contemporánea*, 1957 (Diez conferencias, 1955). — *Gnoseología y ontología en Aristóteles*, 1957 (monog.). — La *filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX*, 1958 (monog.). — "Planes de lógica jurídica", *Studia iuridica* (Caracas), N° 2 (1958), 13-90. — "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos", *Episteme* (Caracas), II (1958), 5-118. — *Elementos de filosofía*, 1961. — *Existencialismo*, 1962 [artículos publicados desde 1942; Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Veracruzana, 11]. — *Metafísica, natural, estabilizada y problemática. Metafísica espontánea*, 1963. — Durante muchos años García Bacca había estado preparando una extensa *Metafísica*. A medida que iba trabajando en ella, sin embargo, se fueron modificando sus concepciones filosóficas o, mejor dicho, su modo de concebir la filosofía. Cada vez más hostil a un pensamiento filosófico desarraigado —desarraigado de la vida humana y de los modos de expresión de la vida humana: ciencia, arte, política, economía, etc.—, García Bacca ha ido tendiendo a otra especie de "metafísica": a una "metafísica natural" que es a la vez una "metafísica espontánea". Como "natural" y "espontánea", esta metafísica no es una elucubración, sino una actividad: la actividad pensante del hombre como ser que trabaja y organiza, o trata de organizar, cada vez más justamente, los frutos de su trabajo y que se esfuerza por comprender el mundo en su realidad, es decir, en su "intra-mundanidad". Ello implica una concepción de la historia humana como un conjunto de modos de ser, de comportarse, de pensar, etc., dotados de un sentido, que se va diluyendo en significación y luego en mero comunicado, pero que no desaparece to-

talmente, pues cada cultura humana "asume" su propio sentido. — Véanse además, numerosos artículos y reseñas en revistas, traducciones y comentarios, especialmente de textos griegos (Aristóteles, Platón, Euclides, Jenofonte, presocráticos), y ediciones con comentarios de textos filosóficos venezolanos.

GARCÍA MÁYNEZ (EDUARDO) nac. en 1908, profesor en la Universidad Nacional de México, presidente del Centro de Estudios filosóficos de dicha Universidad y director de la revista *Filosofía y Letras,* se ha destacado en la filosofía del Derecho y en investigaciones filosóficas —principalmente axiológicas— relacionadas con la misma. Influido al principio por la filosofía alemana de los valores de orientación objetivista, García Máynez propugnó la elaboración de una axiología jurídica que pudiese fundamentar el Derecho positivo, axiología que debía ser objetiva a la vez que anti-formalista. Dentro de estas ideas se sitúa su teoría de la libertad en tanto que facultad fundante capaz de constituir la base de la facultad fundada de índole jurídica. En las últimos años García Máynez ha trabajado en la fundamentación y desarrollo de una lógica del deber jurídico para la cual ha utilizado los métodos de la axiomática contemporánea; se trata de un amplio intento de formalización del Derecho que es a la vez un sistema de principios ontológicos y ontológico-jurídicos. La axiomática jurídica especial de García Máynez está basada en una lógica jurídica general en la cual se establecen principios jurídicos de identidad, contradicción, tercio excluso y razón suficiente. V. también DERECHO y FILOSOFÍA AMERICANA.

Obras; *El problema filosófico-jurídico de la validez del Derecho,* 1935. — *El Derecho natural en la época de Sócrates,* 1939. — *Libertad como derecho y como poder,* 1941. — *Una discusión sobre el concepto jurídico de la libertad (Respuesta a Carlos Cossío),* 1942. — *Ética,* 1944, 2ª ed., 1949. — *La definición del Derecho: ensayo de perspectivismo jurídico,* 1948, 2ª ed., 1960. — *Principios supremos de la ontología formal del Derecho y de la lógica jurídica,* 1955 (monografía del Seminario de problemas científicos y filosóficos, Nº 5, México). — *Lógica del juicio jurídico,* 1956. — *Lógica del concepto jurídico,* 1959. — *Ensayos filosófico-jurídicos,* 1959. — *Ética empírica. Ética de bienes. Ética valorativa,* 1963. — *Introducción al estudio del Derecho,* 1963. — N. Bobbio, *La lógica jurídica de E. García Máynez,* 1956 (Suplementos del Seminario de problemas científicos y filosóficos, N° 5, México).

GARCÍA MORENTE (MANUEL) (1888-1942), nac. en Arjonilla (Jaén), fue profesor desde 1912 en la Universidad de Madrid e intervino luego activamente, como Decano, en la reforma universitaria. Procedente de la Institución Libre de Enseñanza, y formado filosóficamente en el neokantismo de la escuela de Marburgo, se orientó luego cada vez más, bajo la influencia de su maestro Ortega y Gasset, hacia la filosofía de la razón vital. La labor filosófica de García Morente no se limitó, empero, a la exposición, verbal o escrita, de las citadas tendencias filosóficas o, en general, a la presentación de filosofías ajenas, sino que consistió en buena parte en la elaboración original de varios temas centrales pertenecientes a la ética, a la filosofía de la historia, a la teoría de los valores y a la metafísica. Mencionamos dos de estas elaboraciones. La primera, de carácter axiológico y filosófico-histórico, culminó en una rigurosa distinción entre la noción de proceso y la de progreso. Según García Morente, tanto Hegel como las tendencias naturalistas y positivistas han cometido el error de confundir las mencionadas nociones, lo cual ha viciado radicalmente sus respectivas filosofías de la cultura. Pues mientras el proceso es un mero acontecer mecánico y natural, el progreso es un acontecer espiritual consistente en el descubrimiento y apropiación de los valores. La segunda elaboración de carácter metafísico culminó en un intento de superación del realismo y del idealismo, los cuales han compartido el predominio en la historia de la filosofía desde los jónicos hasta Descartes y desde éste hasta el final de la filosofía moderna. Hacia el final de su vida (1936/1937) García Morente experimentó una fuerte crisis espiritual, que lo llevó al catolicismo y luego al sacerdocio.

Obras: *La filosofía de Kant,* 1917. — *La filosofía de Bergson,* 1917. — *Ensayos sobre el progreso,* 1932. — *Lecciones preliminares de filosofía,* 1937 (varias ediciones). Esta obra, con ciertos cambios, y con otra obra de Juan Zaragüeta, en el volumen: *Fundamentos de filosofía,* 1944. — *Idea de la hispanidad,* 1941. — *Ensayos,* 1945. — *Ideas para una filosofía de la historia de España,* 1958 (Estudio preliminar de Rafael Gambra). — *Ejercicios espirituales,* 1961 (presentación de M. Iriarte, S. J.). — Véase Julián Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri,* 1948, reimp. en *Filosofía actual y existencialismo en España,* 1955 (sobre García Morente, págs. 305-15). — M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico,* 1951. — Julián Marías, "Dios y el César", en *Ensayos de convivencia,* 1955, págs. 40 y sigs.

GARDEIL (AMBROISE) (1859-1931), nac. en Nancy (Meurthe-et-Moselle), fundador (1904) del *Studium generale* del Saulchoir, regente de estudios en Le Saulchoir (v.) de 1897 a 1912, y alma de la llamada "Escuela del Saulchoir" en la que trabajaron y profesaron, además del propio Gardeil, P. Mandonnet, M.-D. Roland-Gosselin, A. D. Sertillanges, M.-D. Chenu, M.-J. Congar, D. Dubarle, A. J. Festugière, H.-D. Gardeil, G. Théry, R. de Vaux y otros. A. Gardeil defendió un tomismo no menos ortodoxo porque estuviese en ocasiones impregnado de agustinismo y, en todo caso, adversario del voluntarismo que desde Duns Escoto se transmitió, según Gardeil sostiene, a Descartes, Kant y a varias direcciones contemporáneas, especialmente Bergson y Blondel. La lucha contra el inmanetismo constituye de este modo el punto de partida de su meditación filosófica. Y, con ello, la preocupación por el problema de la fuente misma del sentido de lo real y de la certidumbre. Ahora bien, si este problema no puede ser resuelto, según Gardeil, por un inmanentismo, tampoco puede serlo por un extremo objetivismo extrínseco. El examen de la estructura interna del alma parece ser, así, la condición indispensable para hallar un justo medio entre un extremo voluntarismo arbitrista y un exagerado objetivismo casi fatalista. De ahí la afirmación de un dinamismo no arbitrista del alma y la tesis de que el alma percibe, y no sólo de un modo confuso, su propia existencia y sus propias experiencias. Esta percepción es efectiva y, por así decirlo, experimental; en efecto,

el alma se percibe como una actividad y, a la vez, como el principio de ella. Esta percepción no es menos cierta por el hecho de realizarse mediante los actos y de alcanzar su propia inteligibilidad sólo en potencia. Sólo este reconocimiento permitiría, pues, evitar los escollos opuestos de un conocimiento que niega la eficacia de lo sensible y de un conocimiento que hace de lo sensible el patrón sobre el cual se modela la actividad del alma y, por lo tanto, que obliga a negar su activa substancialidad.

Obras: *La crédibilité et l'apologétique*, 1908 (con una "Note sur la preuve par le miracle"), 2ª ed., 1912 (con tres apéndices), 3ª ed. (sin los apéndices), 1928. — *Le donné révélé et la théologie*, 1910, 2ª ed., 1932. — *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., 1927. Además, los siguientes artículos. En la *Revue Thomiste*: "L'évolutionnisme et les principes de Saint Thomas", I, (1893), 27-45, 316-27, 725-37; II (1894), 29-42; III (1895), 61-84, 607-33; IV (1896), 64-86, 215-47. — "L'action. Ses exigences objectives", VI (1898), 125-38, 269-394; "Ses ressources subjectives", VII (1899), 23-39; "Les ressources du vouloir", VII (1899), 447-61; "Les ressources de la raison pratique", VIII (1900), 377-99. — "Ce qu'il y a de vrai dans le néo-scotisme", VIII (1900), 531-50, 648-65; IX (1901), 407-43. — "La réforme de la théologie catholique", XI (1903), 5-19, 197-215, 428-57, 633-49; XII (1904), 48-76. — En la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: "La notion de lieu théologique", II (1908), 51-73, 246-76, 484-505. — "La certitude probable", V (1911), 237-66, 441-485. — "Bulletins d'introduction à la théologie", IV (1910), 800-10; V (1911), 821-24; VI (1912), 823-29; VII (1913), 786-95; IX (1920), 648-65; VI (1922), 688-92; XIII (1924), 576-90; XV (1926), 585-604. — Sobre G. véase: H. D. Gardeil, *L'oeuvre théologique du père A. G.*, 1954.

GARRIGOU-LAGRANGE (RÉGINALD) (1877-1964) nac. en Auch (Gers.), ha sido profesor en el *Angelicum* de Roma, Garrigou-Lagrange se destacó por su lucha contra las distintas formas de modernismo (VÉASE) y muy en particular por su crítica de la teoría de la estructura de los dogmas sustentada por Édouard Le Roy (VÉASE). Contra el nominalismo y el anti-intelectualismo, Garrigou-Lagrange sostiene un "realismo metódico y crítico" que, basado en Aristóteles y Santo Tomás, está destinado a mostrar el carácter empírico-sensualista y nominal-convencionalis-ta del intuicionismo contemporáneo. Éste desconoce, según Garrigou-La-grange, la inteligibilidad; desconoce, además —como lo había hecho ya el idealismo subjetivista—, el primado del ser en tanto que ser inteligible —no simplemente mental o general—, es decir, en tanto que primer objeto formal de la inteligencia, con abstracción de sus estados posible y actual. Este ser es el ser "real", que no puede ser reducido ni a lo ideal ni a lo fenoménico, pues constituye el fundamento de todo conocimiento y el principio de toda operación cognoscitiva. Los principios inteligibles del ser y los trascendentales no son, pues, para Garrigou-Lagrange, meras "leyes ideales": son los fundamentos mismos de lo real y de su conocimiento. Ahora bien, el realismo de Garrigou-Lagrange es, en todas sus partes, un realismo crítico y moderado; no se trata, en efecto, de derivar lo sensible de lo inteligible ni a la inversa, sino de mostrar hasta qué punto los principios inteligibles son la trama ontológica del ser. La afirmación del ser, de su estabilidad y de su identidad consigo mismo es de este modo lo que condiciona un conocimiento que de otra suerte sería impensable. Tal conocimiento ofrece, según nuestro autor, los caracteres de la intuición abstractiva y no sólo los derivados de la mera convencionalidad.

Obras principales: *Le sens commun, la philosophie de l'Être et les formules dogmatiques*, 1909, 4ª ed., 1936 (trad. esp.: *El sentido común*, 1944). — *Dieu, son existence et sa nature*, 1915, 11ª ed., 1950 (trad. esp.: *Dios, su existencia, su naturaleza*, 1950). — *Le réalisme du principe de finalité*, 1932 (trad. esp.: *El realismo del principio de finalidad*, 1949). — *Le sens du mystère et le clair obscur intellectuel; naturel et surnaturel*, 1934 (trad. esp.: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, 1945). — *La synthèse thomiste*, 1945, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *La síntesis tomista*, 1947). — Además, el *Commentarium in Summam Theologiae S. Thomae Aquin*, 7 vols., 1938-1951 (*De Deo Uno, De Deo trino et Creatore, De Gratia, De Christo Salvatore, De Eucharistia, De Revelatione)* y el tratado *De sanctificatione sacerdotum, secundum nostri temporis exigentias*, 1948. — Bibliografía: "Essai de bibliographie du R. P. G.-L", *Angelicum* (1937), 5-37. — Véase F. M. Braun, *L'oeuvre du Père Lagrange. Étude et bibliographie* (1948).

GASSENDI (PIERRE) (1592-1655) nac. en Champtercier (Provenza), estudió en Aix-en-Provence, donde se doctoró y donde fue maestro de teología durante algunos años. En 1633 fue nombrado proboste de la catedral de Digne y en 1645 profesor de matemáticas en el Collège Royal de París, donde profesó hasta 1648. Gassendi estuvo muy vinculado con el Padre Mersenne (VÉASE) y su círculo. En la actualidad es recordado sobre todo por sus "objeciones a Descartes" (las "Quintas objeciones" a las *Meditaciones)* y por su "renovación del atomismo", pero su papel filosófico e intelectual en el siglo XVII fue mayor de lo que tal recuerdo permite suponer.

La primera obra importante de Gassendi, las *Exercitationes* (véase *infra),* constituyen un ataque sostenido y violento contra los "aristotélicos" y son aproximadamente el contenido de sus primeras enseñanzas en Aix, aproximadamente entre 1615 y 1623. Aunque las *Exercitationes* son más que nada "disputas" y "altercados", eso es precisamente lo que Gassendi atribuye a los aristotélicos. En efecto, les acusa de concebir la filosofía como mera *philologia* —o "asunto de palabras"—, como simple *philosophia disputatrix (Exercitationes, e*d. B. Rochot [Cfr. *infra],* 110 b). Los aristotélicos descartan de la filosofía todas las partes que, como las matemáticas, no son litigiosas, y únicamente se interesan en *rixae y contentiones (op. cit.,* 107 a). Los aristotélicos no tienen una filosofía propia o, mejor, carecen de la libertad de tenerla (111 a). Además, no siguen propiamente a Aristóteles, pues éste buscó la verdad, y los aristotélicos se contentan con aceptar lo escrito. Esto no quiere decir que Gassendi defendiera a Aristóteles contra sus secuaces; hay en Aristóteles muchas cosas deficientes y no pocas superfluas. La dialéctica, por ejemplo, no es ni necesaria ni útil (149 a sigs.). Toda esta disputación contra las disputaciones aristotélicas lleva a Gassendi a una posición pirrónica — y al efecto utiliza los argumentos pirrónicos con-

tenidos en Sexto el Empírico, cuyas *Hypotyposes* habían alcanzado en la época gran difusión (véase ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS). No es un pirronismo completo, sino más bien una mezcla de escepticismo contra los "dogmáticos" *y* de empirismo y sensualismo gnoseológico. Según Gassendi, hay dos clases de "ciencia": una es un saber de las cosas por sus cualidades experimentadas, como, por ejemplo, saber que la miel es dulce; la otra es un saber (o, mejor, pretender) saber las cosas por medio de causas necesarias y demostraciones (formales), como, por ejemplo, saber si la miel es dulce por su propia naturaleza. Lo primero es verdadera ciencia, o fundamento de ella y, por tanto, auténtico saber; lo segundo no es ni ciencia ni saber (192 b). Así, pues, sólo se puede saber cómo una cosa parece a unos y a otros (203 a), de modo que habría que concluir que nada se sabe — *quod nihil scitur* (203 b) o, por lo menos, que nadie ha encontrado la verdad. Pero aunque toda ciencia sea sólo ciencia de experiencias o de manifestaciones, *vel apparientiae* (206 b), ello no equivale a decir que hay que negarlo todo; todo conocimiento en nosotros es de los sentidos o viene de los sentidos, *a sensibus* (192 b), de modo que los escépticos o pirrónicos tienen plena razón contra los dogmáticos, pero no en la medida en que lo niegan todo, sino sólo en la medida en que rehusan que haya verdades absolutas.

En estas "levadas contra Aristóteles y sus secuaces" la doctrina de Gassendi tiene dos aspectos. Uno, negativo, en cuanto se opone al dogmatismo por medio de argumentos pirrónicos. Otro, positivo, en cuanto quiere fundar el saber en la percepción sensible. En sus obras posteriores, y especialmente en su obra sistemática fundamental, el *Syntagma philosophicum,* Gassendi adopta con más firmeza este camino intermedio entre los escépticos y los dogmáticos *media quadam via inter Scepticos & Dogmaticos (Syntagma, Logica,* II, 5). En vez de dudar de todo o de especular sin fundamento, Gassendi funda el conocimiento y la explicación de las apariencias en una doctrina sensualista para la cual aprovecha los elementos básicos del atomismo de Epicuro y, sobre todo, de la "Canónica" (VÉASE) del epicureismo. De acuerdo con ello, desarrolla una teoría de las impresiones sensibles según la cual éstas consisten en formas o especies de movimiento recibidas por los órganos sensibles y usadas como signos de las causas que las han producido. Se trata de una teoría causal de la percepción en la que se admiten "especies sensibles" similares a las aristotélicas, pero de carácter causal-mecánico. Todas las percepciones son, pues, verdaderas; sólo los juicios formulados sobre las cosas que engendran las percepciones pueden ser falsos. Ello no quiere decir que el juicio correcto consista simplemente en superponer exactamente la razón a la percepción. En verdad, la razón yerra, o puede errar, cuando se limita a enjuiciar una percepción sensible sin tener en cuenta otras percepciones sensibles. Así, la percepción de que el Sol es pequeño es verdadera, pero no lo es el juicio de que el Sol es pequeño, ya que entonces la razón no tiene en cuenta otras percepciones. Las ideas producidas en la razón deben, pues, fundarse en la experiencia, pero no en experiencias particulares y aisladas, sino en un conjunto de percepciones suficientemente amplio. Gassendi usa a tal efecto la noción epicúrea de la "anticipación" (VÉASE), πρόληψς, es decir, de una "pre-noción" o sistema de "pre-nociones" que constituyen los principios inteligibles de interpretación de la experiencia. Estas pre-nociones explican la estructura mecánica y atomista de la realidad. En efecto, los átomos no son visibles y perceptibles sino en sus efectos. El atomismo es, pues, una hipótesis, pero una hipótesis sumamente plausible y más explicativa que cualquiera otra. Son también hipótesis plausibles y explicativas las ideas de espacio y tiempo, las cuales son consideradas por Gassendi como "continentes absolutos" de los movimientos (véase ESPACIO). Espacio y tiempo absolutos, así como los átomos, son pre-nociones básicas. De este modo Gassendi aspiró a combinar una doctrina sensualista del conocimiento con el mecanicismo. Contra Descartes, Gassendi afirmó que no pueden identificarse los cuerpos con el espacio; los cuerpos poseen ciertas propiedades, tales como solidez e impenetrabilidad. Los cuerpos "se hallan" en el espacio y en el tiempo y en ellos ejecutan sus "movimientos".

Por otro lado, contra el epicureismo tradicional, Gassendi afirmó que el orden del universo no puede explicarse por meras fortuitas combinaciones de átomos. Es necesario admitir la existencia de una substancia espiritual infinita, esto es, la existencia de Dios. La idea de Dios no es una idea innata, pero es una pre-noción fundamental sin la cual no se explicaría el universo y su estructura, y no digamos su armonía. También admitió Gassendi la existencia de las almas inmateriales humanas, sin las cuales no se explicaría la reflexión del hombre sobre sí mismo ni tampoco la existencia —que Gassendi estimó indudable— de la libertad. Por esta libertad le es posible alcanzar al hombre lo que Gassendi estima como el fin de la acción moral: la felicidad como "tranquilidad del ánimo", en un sentido parecido al del epicureismo antiguo, pero doblado con nociones cristianas.

Obras: *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, libro primero, 1624; comienzos del libro segundo, en *Opera*, 1658. No se ha encontrado el resto del manuscrito (fin del libro segundo y libros tercero a sexto). Ed. crítica y trad. francesa por Bernard Rochot en: *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliciens* (*Exercitationes*, etc.), Livres I, II, 1959. — *Epistolica dissertatio in qua praecipua principia philosophiae Fluddi deteguntur*, 1630 (contra Robert Fludd). — *De vita, moribus et placitis Epicuri libri octo seu Animadversiones in decimum librum Diogenis Laerti*, 1649 (bajo el título: *Syntagma Philosophicum*, en tomos I y II de *Opera*, 1658). — *Syntagma philosophiae Epicuri, cum refutatione dogmatum quae contra fidem Christianorum ab eo asserta sunt*, 1649. — Gassendi escribió asimismo las *Quintas objeciones* a las *Meditationes de prima philosophia*, de Descartes (1642) y luego la *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Cartesii metaphysicam* (1644). — Obras: *Opera omnia*, 6 vols., Lyon, 1658; reimp., Florencia, 1727; reimp. de esta última edición a cargo de N. Averrani, con prefacio de H. W. Arndt, 1962. El tomo I de *Opera* contiene la "Vie de Pierre Gassendi", por J. Bougerel. Poco después de la muerte de Gassendi se publicó un "resumen" de su filosofía: F. Bernier, *Abregé de la philosophie de Gassendi*, 7 vols., 1678, 1684. — Véase F. Thomas, *La philosophie de G.*, 1889. — Kurd Lasswitz, *Geschichte der*

Atomistik, 2 vols., 1890, 2ª ed., t. II, 1925. — X. Kiefl, *P. Gassendis Erkenntnistheorie und seine Stellung zum Materialismus,* 1893. — Henri Berr, *An iure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit,* 1898 (tesis). Trad. francesa: *Du scepticisme de G.,* 1960. — Hermann Schneider, *Die Stellung Gassendis zu Descartes,* 1904 (Dis.). — Paul Pendzig, *P. Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie,* I, 1908 (Dis.). — Id., id., *Die Ethik Gassendis und ihre Quellen,* 1910. — G. S. Bratt, *The Philosophy of G.,* 1908. — Louis Andrieux, *P. Gassendi,* 1927. — Conrad Marwan, *Die Wiederaufnahme der griechischen Atomistik durch Pierre Gassendi und ihre Herausarbeitung in der modernen Physik und Chemie,* 1935 (Dis.), — Gerhard Hess, "Pierre Gassendi, der französische Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben" (*Berliner Beiträge zur romanischen Philologie,* Band IX, 3-4, 1939). — René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle,* 1943. — R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* 1943. — Bernard Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme (1619-1658),* 1948. — Rochot ha publicado también una serie de cartas: *Lettres familières à François Luilier pendant l'hiver 1632-1633,* 1944. — B. Rochot, A. Koyré, G. Mongrédien, A. Adam, *P. Gassendi, 1592-1655, sa vie et son oeuvre,* 1955 (Conferencias en las "Journées Gassendistes", de abril, 1953). — Francisco Solano de Aguirre, *El atomismo de G.,* 1956. — Antonione Adam *et al., Tricentennaire de G. (1655-1955),* 1958. — Tullio Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su G.,* 1961.

GAUNILO (GAUNILON) (t 1083), monje benedictino de Marmoutier (Tours), es conocido por su refutación del argumento de San Anselmo para demostrar la existencia de Dios — el llamado luego "argumento ontológico" y también "prueba ontológica" (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]). Gaunilo se opuso al citado argumento tal como San Anselmo lo formuló en el *Proslogion,* mediante el opúsculo usualmente titulado *Liber pro insipiente (En defensa del necio* — su título completo es: *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente).* El título se debe a que en el Capítulo II del *Proslogion,* al afirmar que cree en Dios como "algo mayor que lo cual nada puede pensarse", San Anselmo se refiere al pasaje de los *Salmos* (XIII, 1): "El necio *(insipiens)* dijo en su corazón: No hay Dios."

En el artículo Ontológica (Prueba) nos hemos referido a la refutación de Gaunilo. Agreguemos aquí que, según Gaunilo, hay muchas cosas falsas y dudosas que se hallan en el entendimiento y, por lo tanto, hay todavía que demostrar que la representación de "algo mayor que lo cual nada puede pensarse" no es una de tales cosas. Tal representación no puede relacionarse con nada conocido; no hay, pues, concepto claro de "algo mayor que lo cual nada puede pensarse". Por otro lado, el hecho de tener en mi entendimiento un concepto no prueba todavía que haya una realidad correspondiente: las Islas Afortunadas, llenas de perfección, no existen por el hecho de ser pensadas. Finalmente, "cuando se dice que esa cosa suprema no puede pensarse como inexistente, quizá sería mejor decir que su inexistencia o aun la posibilidad de su inexistencia no puede entenderse: pues las cosas falsas no pueden entenderse, conforme al sentido propio de esta palabra, aunque es cierto que se las puede pensar tal como lo hizo el necio pensando que Dios no existe. Y yo también sé con toda seguridad que existo, pero sé no obstante que puedo no existir, mientras que entiendo indudablemente, respecto de aquel ser supremo que es Dios, que existe y no puede no existir. Ahora, pensar que no existo, cuando conozco mi existencia con toda certeza, no sé si lo puedo; pero si lo puedo, ¿por qué no lo podría respecto de cualquier otra cosa que yo sepa con la misma seguridad? Y si no puedo, ya no sería eso una particularidad de Dios" *(Liber pro insipiente,* VII; trad. R. P. Labrousse, véase *infra).*

San Anselmo contestó a Gaunilo con su breve *Liber apologeticus adversos respondentem pro insipiente.*

Trad. esp. del opúsculo de Gaunilo, con el *Proslogion* de San Anselmo, respuesta de San Anselmo y varios textos relativos a la prueba ontológica, en el libro *La razón y la fe,* a cargo de Roger P. Labrousse, 1945. — Otra trad. esp. de San Anselmo, *Proslogion,* seguido del opúsculo de Gaunilo (con el título *En favor del insensato)* y de la *Respuesta a Gaunilo,* de San Anselmo, a cargo de M. Fuentes Benot, 1957. — En la edición de obras de San Anselmo por F. S. Schmitt, O. S. B. (Véase ANSELMO [SAN], el *libellus* de Gaunilo figura en Vol. I (1946), págs. 125-29. — Para bibliografía véase ANSELMO (SAN); casi todas las obras allí citadas se refieren a Gaunilo.

GAZA (ESCUELA DE). Dentro de la filosofía bizantina (VÉASE), y especialmente de la teología bizantina, se destacaron tres pensadores que nacieron o vivieron y profesaron en Gaza (Palestina) desde fines del siglo v hasta la primera mitad del siglo VI. Son: Eneas de Gaza, Zacarías de Mitilene y Procopio de Gaza.

Hemos dedicado artículos a cada uno de estos filósofos y teólogos. Nos limitaremos a indicar aquí que lo común a todos ellos es el haber defendido algunas tesis teológicas cristianas fundamentales —especialmente la idea de la creación del mundo por Dios contra la idea de la eternidad del mundo— en lenguaje y estilo de la tradición helénica, y muy especialmente del platonismo. Las tesis de referencia fueron defendidas por los pensadores de la Escuela de Gaza generalmente contra opiniones mantenidas por autores neoplatónicos, en particular contra opiniones de Proclo y de algunos de sus discípulos. La Escuela de Gaza es, así, un ejemplo de escuela teológica cristiana fuertemente helenizada, pero a la vez muy hostil al paganismo. Por ello suele ser llamada también "Escuela cristiana de Gaza".

Además de las bibliografías de cada uno de los tres autores mencionados, véase: K. Leitz, *Die Schule* con *Gaza, eme literaturgeschichtliche Vntersuchung,* 1892. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* t. II, 1932. — Basile Tatakis, *La philosophie byzantine,* 1949, págs. 27-39 y 90-1 [Fascículo suplementario II a *Histoire de la philosophie,* de É. Bréhier; trad. esp.: *La filosofía bizantina,* 1951, incluida luego en la trad. esp. de la *Historia,* de Bréhier].

GEIGER (MORITZ) (1880-1937), nac. en Frankfurt a.M., fue "profesor extraordinario" en Munich (1915-1923, y profesor en Gottinga (1923-1933) y en Vassar Collège, Poughkeepsie, New York (1933-1937). Colaborador de Husserl, y co-director del *Jahrbuch* de éste, Geiger no se limitó a una aplicación del método fenomenológico. Por un lado, lo relacionó con otros métodos e intereses — la psicología, que estudió con Lipps;

la estética; la teoría de los objetos de Meinong; *la* versión de la fenomenología dada por Pfänder y el llamado "círculo de Gottinga"; la ontología crítica de Nicolai Hartmann, etc. Por otro lado, examinó los límites de] método fenomenológico, el cual consideró infecundo en diversas esferas, tal como, por ejemplo, la matemática. La posición de Geiger dentro de la fenomenología es considerada a veces como característica de una de las "vías" fenomenológicas fundamentales; en gran parte las orientaciones fenomenológicas de Geiger estuvieron determinadas en el llamado "círculo de Munich", formado en gran parte por seguidores de Lipps. Las más influyentes contribuciones de Geiger radican en el terreno de la estética y de la psicología. En el primero Geiger se ocupó de la descripción del fenómeno del "goce estético", a diferencia de otros tipos de "goce". Para Geiger, el goce estético se caracteriza por una especie de concentración en el objeto; el goce estético es, pues, "objetivista". En el terreno de la psicología, Geiger se ocupó de los problemas de "la profundidad de experiencia" y del inconsciente.

Obras: "Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlselemente und Gefühlsverbindungen", *Archiv für die gesamte Psychologie*, IV (1904), 233-88 ("Observaciones para la psicología de los elementos y de los enlaces afectivos"). — "Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre", en *Psychologische Untersuchungen*, ed., Theodor Lipps, I (1907), págs. 325-522 ("Contribuciones metodológicas y experimentales a la teoría de la cantidad"). — "Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913), 567-684 ("Contribuciones a la fenomenología del goce estético"). — "Das Unbewusste und die psychische Realität", *ibid.* IV (1921), 1-138 ("Lo inconsciente y la realidad psíquica"). — *Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie*, 1921 [conferencia] (*La significación filosófica de la teoría de la relatividad*). — *Systematische Axiomatik der euklidischen Geometrie*, 1924 (*Axiomática sistemática de la geometría euclidiana*). — *Zugänge zur Ästhetik*, 1928 (*Aproximaciones a la estética*) (Hay trad. esp. de unas páginas de esta obra en el artículo titulado "Acción superficial y acción profunda del arte", publicado en *Revista de Occidente*, XXII [1928], 44-67). — *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, 1930, reimp., 1962 (*La realidad de las ciencias y la metafísica*). — Reconstrucción de apuntes por Herbert Spiegelberg de un libro que M. G. se proponía escribir sobre la filosofía existencial: "An Introduction to Existential Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, III (1942-1943), 255-78. — Véase R. B. Perry, *M. G. An Address*, 1937. — Francisco Romero, "Nota sobre M. G." (1948) en el libro del autor, *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 171-77. — H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. I, 1960, págs. 206-18 [Phaenomenologica, 5].

GEMELLI (AGOSTINO) (1878-1959) nac. en Milán, se convirtió al catolicismo, fue ordenado sacerdote en 1908 e ingresó en la Orden Franciscana. En 1909 Gemelli fundó la *Rivista di filosofía neoscolastica y* en 1914 la revista *Vita e pensiero*. Fue uno de los fundadores (1919) de la Universidad Católica (Università Cattolica del Sacro Cuore) de Milán, de la cual fue rector y director de su Laboratorio de psicología. Gemelli se distinguió por sus trabajos de psicología experimental y por sus contribuciones a la pedagogía, interesándose en el problema de la personalidad y de la orientación profesional. Desde el punto de vista filosófico, consideró haber fomentado el pensamiento neoescolástico, orientándolo hacia las fuentes medievales pero sin perder contacto con la ciencia moderna. Gemelli se opuso, en nombre de la neoescolástica, a las direcciones idealistas y positivistas.

Obras principales: *Il divenire psichico: principio e legge*, 1901. — *Per l'evoluzione*, 1906. — *Psicologia e biologia*, 1908, 3ª ed., 1913. — *L'origine dell'uomo e la falsificazione di Haeckel*, 1910, 2ª ed., 1912 (en colaboración con A. Brass). — *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della biologia*, 1910, 2ª ed., 1914. — *Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale*, 1912, 3ª ed., 1926 (trad. esp.: *Nuevos métodos y horizontes de la psicología experimental*, 1927). — *Psicologia e patologia*, 1913. — *La dottrina delle localizzazioni cerebrali. Osservazioni di un filosofo*, 1918. — *Scienza ed apologetica*, 1920. — *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica*, 1926, 2ª ed., 1932. — *L'anima dell'insegnamento*, 1928, 3ª ed., 1945. — *La psicologia a servizio dell'orientamento professionale nelle scuole*, 1943. — *La psicologia applicata all'industria*, 1944. — *La persona del delinquente nei suoi fondamenti biologici e psicologici*, 1946. — *Introduzione alla psicologia*, 1947, 4ª ed., 1954 (en colaboración con G. Zunini) (trad. esp.: *Introducción a la psicología*, 1953). — *La psicologia dell'età evolutiva*, 1947, 5ª ed., 1956 (en colaboración con A. Sidlauskaite) (trad. esp.: *La psicología de la edad evolutiva*, 1952, 2ª ed., 1957). — *La psicanalisi oggi*, 1953. — *Psicologia e religione nella concezione analitica di C. G. Jung*, 1955. — Véase G. B. Montini, G. Urbani, A. Sépinski *et al.*, *Fede e scienza nella vita e nell'opera di A. G., francescano*, 1960.

GENEALOGÍA, GÉNESIS, GENETICO. En los artículos DEVENIR y GENERACIÓN nos hemos referido al sentido del vocablo griego γένεσις *(génesis)*. En el artículo DEFINICIÓN hemos tratado de la llamada "definición genética". En el presente artículo trataremos de ciertos modos de pensar que pueden ser llamados "genéticos" o, más propiamente, "geneológicos" y que se fundan en la idea de una exploración en busca de la génesis del propio pensar.

Debemos la idea de pensar genético o genealógico a Jean Beaufret, en su "Préface" a la traducción francesa de la obra de Heidegger, *Der Satz vom Grund (Le principe de raison* [1957], págs. 9-34). Jean Beaufret llama la atención sobre un modo de pensar que consiste en "remontarse [o descender] a las fuentes", modo de pensar que, a su entender, constituyó el método más constante de Nietzsche. Ejemplos de ello los tenemos las obras de Nietzsche *El origen de la tragedia en el espíritu de la música (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik,* 1872) y *La genealogía de la moral (Zur Genealogie der Moral,* 1887). En esta última obra Nietzsche se pregunta por el origen de nuestros conceptos morales y menciona al efecto "los psicólogos ingleses" a los cuales "se deben los únicos ensayos realizados hasta el presente de escribir una genealogía de la moral". Esta genealogía no es simplemente una historia (aun cuando pueda, y aun deba, suponer una historia) : es un buceo en el ser del hombre como ser histórico.

Aunque más decididamente histórico, el modo de pensar de Dilthey puede ser calificado asimismo de genealógico. El fondo del cual emerge toda "génesis" es para Dilthey "la vida",

la cual es fundamentalmente "genética" o, más propiamente, "histórico-genética".

Husserl dio durante el semestre del invierno de 1919-1920 un curso sobre "lógica genética". Parte de las ideas de este curso fueron incorporadas por Ludwig Landsgrebe en su preparación y elaboración de la obra de Husserl *Erfahrung und Urteil* (1939), la cual lleva justamente por subtítulo *Untersuchungen zur Genealogie der Logik (Investigaciones para la genealogía de la lógica).* Se trata de una explicación del origen (*Ursprungsklärung*) que no es ni un problema de historia de la lógica ni tampoco tiene por tema la psicología genética. La genealogía de la lógica es la investigación del fondo del cual emerge el juicio predicativo. La aclaración del origen de un concepto *(Begriff)* es un "pre-concepto" *(Vorbe griff)* que lleva genéticamente al primero.

Beaufret ha puesto de relieve que hay en Heidegger una auténtica preocupación genealógica. Ésta se manifestaba ya en *El Ser y el Tiempo* como investigación a partir de "una fuente más esencial". En otras obras de Heidegger esta tendencia se ha acentuado. El interés por el *Rückgang,* por "el regreso al fundamento", por el "fondo del fondo" (o "razón de la razón"), *Grund des Grundes,* parece ser una constante en el modo de pensar de Heidegger. La "vuelta a los griegos" y especialmente a los presocráticos (v.) no es, así, manifestación de interés puramente "arcaico", sino expresión de un modo de pensar esencialmente genealógico. La filosofía consiste de este modo en un constante regresar a su origen en cuanto fondo *(Grund);* en una incesante vuelta a las fuentes, pero no para hacer con ello una historia, ni tampoco para complacerse en revivir el pasado, sino para hacer el pasado "presente" y "trans-parente". La filosofía es un "fundar" en constante persecución del fondo o fuente de este fundar. Con ello se procede genealógicamente más bien que genéticamente — en el sentido usual de este último vocablo. "La génesis —escribe Beaufret— se limita a desarrollar una serie de transformaciones por medio de las cuales se efectúa, según leyes naturales, el paso de un estado a otro. La genealogía, en cambio, implica una hermenéutica más esencial. Lo que la caracteriza es el sentido de la filiación que acerca al origen lo que emerge del origen... La genealogía es menos conocimiento que reconocimiento; es menos explicativa que aclaradora, pero es por ello tanto más transformadora" *(op. cit.,* pág. 12). Por eso puede decirse que el modo de pensar genealógico no es meramente una reconstrucción, sino una re-fundamentación de lo fundamentado. Observemos que este afán de "regreso al fundamento" *(Grund)* de carácter "genealógico" ha sido manifestado asimismo por otros autores; ejemplos los tenemos, entre otros, en Böhme y, sobre todo, en Schelling, donde el fundamento aparece como un principio y a la vez como una fuerza propulsora (véase, entre otros textos de Schelling, *Philosophie der Mythologie,* leccs. XV y XXV; Cfr. también *Weltalter,* VIII).

GENERACIÓN. Muchos filósofos griegos se ocuparon de cómo unas cosas se transforman en otras; este es el problema del cambio o devenir (VÉASE), a diferencia del problema del movimiento propiamente dicho o locomoción. Si existiera una sola substancia, y sólo pudiera existir una sola substancia, ésta no se transformaría nunca en otra, de modo que sería difícil explicar el cambio. A lo sumo, se podría decir que la substancia única experimenta modificaciones, las cuales tendrían que ser siempre accidentales. Los pluralistas (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito) intentaron resolver el problema afirmando la existencia de una pluralidad de "substancias" o "elementos"; todo cambio es entonces explicado por la combinación y mezcla de tales "substancias" o "elementos". Esta combinación y mezcla pueden ser de naturaleza cualitativa (como en Empédocles y Anaxágoras) o estar fundadas en características cuantitativas o "posicionales" (como en Demócrito).

En el artículo DEVENIR nos hemos referido a las doctrinas de Platón y de Aristóteles respecto a la generación, γένεσις , y al cambio contrapuesto a la generación: la corrupción, φθορά Completaremos aquí la información dada con referencias suplementarias al uso del término γένεσις; en Aristóteles y al modo como el concepto de generación (en sentido "físico" y, en el vocabulario moderno, "ontológico") fue desarrollado por otros autores. Solamente nos referiremos a algunos autores antiguos y medievales. Aunque en la época moderna se ha tratado la cuestión de la generación "física" ("o biológica") con frecuencia, se ha tendido a dar explicaciones muy distintas de este tipo de cambio. Sobre todo, el motivo de no referirnos aquí a autores modernos es porque no se han usado ya, o se han usado con mucha menor frecuencia, los vocablos 'generación' y 'corrupción' cuino vocablos filosóficos "técnicos".

Además de los textos de Aristóteles aducidos en el artículo DEVENIR, llamamos la atención sobre el siguiente: "El cambio de un no-ser a un ser, que es su contradictorio, es la generación, que para el cambio absoluto es generación absoluta y para el cambio relativo es generación relativa. El cambio de un ser a un noser es la corrupción, que para el cambio absoluto es corrupción absoluta, y para el cambio relativo es corrupción relativa" *(Met.,* K, 11, 1067 b. 20-5). Absoluto' y 'relativo' tienen aquí los sentidos de 'no cualificado' y 'cualificado' respectivamente. En *De generatione et corruptione* Aristóteles estudia el "llegar a ser" y el "dejar de ser" en tanto que son "por naturaleza" y pueden predicarse uniformemente de todas las cosas (naturales). Este llegar a ser (generación) y dejar de ser (corrupción) son especies de cambio estrechamente relacionados con los cambios de cualidad y los cambios de tamaño. Aristóteles se opone a las teorías de los filósofos anteriores, subrayando las dificultades que cada una de ellas encuentra. A su entender, no se puede hablar de una generación "absoluta' y de una corrupción "absoluta" (o "no cualificadas") si ello equivale a afirmar que una substancia procede de la nada y se convierte en nada. Pero se puede introducir el concepto de generación, y el de corrupción, en relación con la idea de privación y, de consiguiente, con referencia a alguna forma de "no ser" — por lo meaos en tanto que "no ser algo determinado". Más propiamente se habla de generación y corrupción "relativas" o "cualificadas", por cuanto se asume la existencia de una "materia" o "substrato" que adopta diversas formas substanciales. Así, se puede decir que se engendra una substancia en cuanto se "corrompe" (o destruye) otra substancia, y vice-

versa. Aun dentro de esta cualificación puede distinguirse entre una generación en la cual hay un substrato que como tal persiste, pero no es perceptible, y la generación en la cual hay un substrato que como tal persiste, pero que, además, es perceptible (Cfr. *Phys.*, VII, 3, 245 b 3 y sigs. y *De gen. et cor.*, II, 332 a 25 y sigs.).

La cuestión de la generación y corrupción de los cuerpos y de las substancias del mundo (sensible) fue tratada por la mayor parte de los autores antiguos. Aunque se manifestaron muchas opiniones al respecto, pueden dividirse en tres fundamentales: según ciertos autores, el modo de explicación aristotélica (aunque modificable en ciertos puntos) es básicamente aceptable, por lo menos en lo que toca a los entes naturales "sublunares"; según otros, hay que seguir el tipo de explicación más simple dado por los atomistas; según otros, los conceptos de generación y corrupción, aunque aplicables particularmente al mundo sensible, son derivables de conceptos procedentes del estudio del mundo no sensible. A ello se refiere acaso Plotino al indicar que la alteración es el fundamento de la generación (Enn., VI, iii, 21).

Los autores medievales, y en particular los escolásticos, tendieron a distinguir entre diversas nociones *de* "generación". Lo más común fue distinguir ante todo entre generación, *generatio,* y creación (VÉASE), *creatio.* La primera es producción a partir de algo, y especialmente por la introducción de una nueva forma en la materia. La generación es entendida siempre como cambio, *mutatio,* no como movimiento, *motus.* El cambio en cuestión es súbito, *mutatio súbita,* pues no se puede decir que entre dos cosas, *a y b,* hay una tercera, *c,* que se interpone de forma que *a* produce *c y* luego *b;* esto equivaldría a tres cosas y no sólo a dos. Debe advertirse que la generación no afecta propiamente ni a la forma ni a la materia, sino sólo al compuesto; en efecto, materia y forma no pueden cambiar en sí mismas.

Santo Tomás siguió a Aristóteles en su explicación de la generación, definiendo ésta como el "llegar a ser", a diferencia de la corrupción, que es un "dejar de ser" *(Cont.* Gent., I, 28). Guillermo de Occam distinguió entre una *generado simpliciter y* una *generatio secundum quid.* (Cfr. *Quaestiones un libros Phys.,* q. CVII y *Summulae in libros Phys.,* III, 8, apud. L. Baudry, *Lexique philosophique de G. d'Ockam, s.v.* "Generatio"). La primera consiste en la producción de una realidad nueva que antes no existía, como cuando se introduce en la materia una nueva forma substancial. La segunda consiste en cualquier cambio real que puede sobrevenir a una cosa tal que sea posible formular una nueva proposición sobre ella.

El término *generatio* fue empleado asimismo por algunos autores medievales en contextos teológicos, llamándose "generación" a la procesión del Verbo (Cfr. Santo Tomás, S. *theol,* I, q. XXVII, a 2). Aunque esta idea de generación está formada, cuando menos en parte, por analogía con la noción de generación biológica —especialmente en cuanto esta última es entendida como el proceso mediante el cual se origina un ser vivo de un principio vivo al que se halla unido *por semejanza de naturaleza*—, no debe extenderse la analogía más allá de lo necesario para la comprensión.

Debe distinguirse entre el concepto biológico y, en general, natural de generación y el concepto lógico, introducido cuando se habla, por ejemplo, de definición (VÉASE) por generación (o definición genética). Sin embargo, hay ciertas formas de pensar en las cuales parece revelarse una aproximación entre lo lógico y lo real (metafísico u ontológico) considerados "genéticamente" o "generativamente". Así, por ejemplo, en Hegel tenemos una concepción logo-onto-genética, por cuanto la "génesis" o "generación" de la Idea es equivalente a la de la Realidad — lo cual no significa que se trate de una "génesis" o "generación" causales. Por otro lado, hay una cierta idea de algo "genético" en la idea aristotélica de género (VÉASE), no sólo por el significado común de γένος (= "raza", "descendencia"), sino también, y sobre todo, porque los géneros y las especies se articulan en forma de "descendencia" (y "ascendencia") — por supuesto tampoco no causales. En ambos casos se trata, si se quiere, de una vaga analogía, pero que puede proyectar luz sobre el modo, o modos, como en los dos autores se articula lo "lógico" con lo "real". En sentido diferente se habla de generación como de una realidad primaria para entender el proceso histórico: la generación es entonces un complexo material-espiritual anterior a los motivos de carácter ideal — como las "ideologías". La tesis de las generaciones ha sido fundamentada y consecuentemente desarrollada por Ortega y Gasset. Para este filósofo, en efecto, la historia se compone de generaciones, las cuales constituyen unidades culturales propias que siguen un ritmo específico y perfectamente determinable. La generación es, "como órgano visual con que se ve en su efectiva y vibrante autenticidad la realidad histórica", "una y la misma cosa con la estructura de la vida humana en cada momento", de modo que "no se puede intentar saber lo que en verdad pasó en tal o cual fecha si no se averigua antes a qué generación le pasó, esto es, dentro de qué figura de existencia humana aconteció" *(Esquema de las crisis,* 1942, pág. 13). La teoría de las generaciones forma así una parte esencial de la historiología, que no es ni una filosofía constructiva de la historia ni una mera técnica historiográfica. La generación resulta, según ello, lo único substantivo en la historia y lo que permite articularla en una continuidad que rompe los cuadros de toda clasificación formal. Ahora bien, puede ya hoy día bosquejarse una historia de la idea de las generaciones que muestre precisamente hasta qué punto se trata de una idea "nueva". Esta historia ha sido realizada por dos autores españoles que se han ocupado minuciosamente del problema: Pedro Laín Entralgo y Julián Marías. Laín Entralgo distingue entre un período pre-científico y uno científico del vocablo 'generación'. Este último comprende a Leopold von Ranke (1795-1886), a Wílhelm Dilthey (VÉASE), a Justin Dromel, a Ottokar Lorenz (1832-1907), a Ortega y Gasset (VÉASE), a Julius Petersen (1878-1941), a Eduard Wechssler (nac. 1869), a Wilhelm Pinder (1878-1947), a E. Drerup (nac. 1871) y a Karl Mannheim (VÉASE), cuyas obras principales sobre este problema se indican en la bibliografía. Laín Entralgo acepta la idea de generación con restricciones; supone que su origen es todavía de carácter naturalista y biologista,

no considera que pueda ordenar absolutamente a la historia *(Las generaciones en la historia,* 1945, pág. 276) y afirma que es una convención historiográfica *(ibid.,* pág. 277). La generación no es, pues, para Laín Entralgo, una categoría histórica, sino un suceso histórico (pág. 281); es un concepto útil y eficaz, lo cual no quiere decir que las generaciones no tengan estructura real (pág. 305), pues una generación es "una fuerte semejanza histórica de varios hombres coetáneos". La historia de la idea de generación bosquejada por Julián Marías en su libro *El método histórico de las generaciones* (1949) abarca los nombres antes citados y algunos más, en quienes el autor ve precedentes de la idea. Toma, en efecto, como jalones de esta historia a Auguste Comte (VÉASE), a John Stuart Mill (VÉASE), a Justin Dromel (con un precedente francés en la idea de generación como período de quince años que se halla en Jean-Louis Giraud, llamado Soulavie, 1753-1813), A. Cournot (VÉASE), Giuseppe Ferrari (1812-1876), Gustav Rümelin (1815-1889), Dilthey (VÉASE), Ranke, Ottokar Lorenz. Pero según Marías sólo hay una rigurosa teoría de las generaciones en Ortega; en efecto, la teoría de las generaciones no es en dicho filósofo una doctrina aislada, sino una pieza indispensable de una "teoría general de la realidad histórica y social" *(op. cit.,* pág. 73), con fundamentos en una metafísica de la vida humana. Marías examina asimismo las vicisitudes del tema de las generaciones en el siglo xx e incluye entonces las figuras mencionadas por Laín Entralgo, más a François Mentré, mencionando asimismo varias resonancias españolas del tema, en particular las que han estudiado las recientes generaciones de escritores españoles (como la generación del 98). De estas resonancias la más completa es la de Laín Entralgo, pero Marías rechaza las objeciones que Laín puso a Ortega —las objeciones de biologismo y vitalismo— para señalar que la generación no es un mero suceso histórico (pág. 148), pues las generaciones determinan efectivamente la articulación del cambio histórico. Si la teoría de las generaciones es un instrumento, lo será entonces de la razón histórica (pág. 184).

Las objeciones a la teoría de las generaciones —queremos decir las objeciones de principio— son varias; entre ellas han adquirido mayor resonancia las de J. Huizinga (1872-1945) en sus *Problème der Kulturgeschichte* (1926: trad, esp.: "Problemas de historia de la cultura", en el volumen *El concepto de la historia y otros ensayos,* 1946) y en particular Benedetto Croce en *La storia como pensiero e como azione,* 1938 (trad, esp.: *La historia como hazaña de la libertad,* 1943), donde dice, al referirse a O. Lorenz, que éste no pareció "tomar en consideración que en la historia son las ideas las que forman y califican a las generaciones y no al revés" (trad, esp., pág. 100).

Mencionamos *algunas* de las obras de los autores señalados en el texto, especialmente la de aquellos autores a quienes no se han dedicado artículos especiales en este Diccionario. La obra de Dromel es: *La loi des révolutions. Les générations, les nationalités, les dynasties, les religions* (1861); la de Ferrari es la *Teoria dei periodi politici* (1874); las principales obras al respecto de O. Lorenz son: *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben kritisch erörtet* (1886-1891) y *L. von Ranke, die Generationslehre und der Geschichtsunterricht* (1893); la obra de Rümelin es el ensayo titulado "Ueber den Begriff und die Dauer einer Generation" (en *Reden und Ausfsätze,* vol. I, 1875). Ortega ha expuesto su teoría de las generaciones en varias obras, pero especialmente en la mencionada en el texto del artículo *En torno a Galileo* (conferencias de 1933 [incluye la publicada en *Esquema de las crisis* de la que se ha sacado la cita], *Obras completas,* V, 1947, 2ª ed., 1951, págs. 9-164, ed. separada, 1956) y en *El tema de nuestro tiempo* (1921). Mentré es autor del libro *Les générations sociales* (1920). Para Pinder véase *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas,* 1926 (trad. esp.: *El problema de las generaciones en la historia del arte en Europa,* 1946). Para Petersen es importante su estudio "Die literarische Generationen" en el volumen colectivo *Philosophie der Literaturwissenschaft,* ed. Ermatinger, 1930 (trad. esp.: "Las generaciones literarias", en el volumen: *Filosofía de la ciencia literaria,* 1946, págs. 137-93); este ensayo de Petersen incluye, además, una historia de la idea de generación histórica. Para Drerup, véase *Das Generationsproblem in der griechischen und griechisch-römischen Kultur* (1933), aplicación de la idea de generación al mundo antiguo. Para Mannheim véase "Das Problem der Generationen" (en *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie,* VII, Hefte 2-3 (1928). Para Wechssler, véase: "Die Generation als Jugendgemeinschaft" (publicado en 1927); "Das Problem der Generation in der Geistesgeschichte" (íd., 1929). Sobre sociología de las generaciones: Paulo Crestella Sobrino e Irineu Strenger, *Sociologia das Gerações,* 1952. — Entre lo que Marías llama las "resonancias españolas" cabe mencionar los ensayos de Dámaso Alonso ("Una generación poética [1920-1936]"), de 1948, y antes el de Pedro Salinas, "El concepto de generación literaria aplicado a la del 98", de 1935 (recogido en *Literatura española siglo XX,* 1941; 2ª ed., 1949).

GENERACIONISMO. Véase ALMA (ORIGEN DEL), TRADUCIANISMO.

GENERAL. El término 'general' se usa en lógica (y con frecuencia en epistemología y en metodología) en dos sentidos.

(1) Se dice de un *concepto* que es general cuando se aplica a todos los individuos de una clase dada; por ejemplo, el concepto *Hombre* es un concepto general. El concepto general se distingue en este caso del concepto colectivo, que se aplica a un grupo de individuos en tanto que grupo, pero no a los individuos componentes; por ejemplo, el concepto *Rebaño* es un concepto colectivo, pero no general. A veces el término 'general' se usa en el mismo sentido que el término 'universal' (VÉASE). Sin embargo, se ha advertido que esta confusión debe evitarse en la medida de lo posible. En efecto, 'general' debe usarse (como proponen Goblot y Maritain) solamente en el sentido de 'universal en tanto que abstracto" y nunca en el sentido de 'universal en tanto que distributivo'. De este modo el concepto particular se opone al concepto universal distributivo, pero no al concepto universal en tanto que abstracto. Además, ello hace posible que el concepto general se oponga a un concepto menos general o menos universal, pero no a un concepto particular (Cfr. Maritain, *Petite Logique,* Cap. I, sec. 2, § 4). Por ejemplo, el concepto *Hombre* es más general que el concepto *Europeo,* y el concepto *Europeo es* más

particular que el concepto *Hombre.* (2) Se dice de un *juicio* que es general cuando se refiere a un número finito o indefinido de individuos. A veces se confunde el juicio general con el juicio colectivo; según Goblot, esta confusión es inadmisible, porque mientras el juicio colectivo total se funda en los juicios singulares que totaliza, el juicio general no procede por totalización, sino por generalización de juicios singulares (Cfr. Goblot, *Logique,* 5 110). A veces se identifica el juicio general con el juicio universal. También esta confusión es inadmisible; en efecto, mientras es posible decir 'es un juicio muy general' no es posible decir 'es un juicio muy universal'. Dicho sea de paso, el mencionado uso de 'general' aplicado al juicio se funda en la vaguedad de su significación. Por ese motivo, Lalande recomienda (Cfr. *Vocabulaire, s.* v. "Général") no usar 'general", sino, según los casos, 'universal' o 'genérico' cuando se habla de un juicio o de una proposición. Esta recomendación es seguida por cierto número de lógicos y metodólogos en lo que toca al juicio. En cambio, en lo que se refiere al concepto los lógicos clásicos siguen usando 'general' y distinguiéndolo de 'universal' en tanto que los lógicos actuales evitan emplear el término o bien lo emplean consistentemente en el sentido de 'universal'.

GENÉRICO. Se llama concepto genérico al concepto del género (VÉASE). Con ello se distingue el concepto genérico del concepto general (v.). Se llama juicio genérico al que se refiere a una característica del concepto del juicio observada en un número indeterminado (pero no completo) de miembros. Algunos autores (como Pfànder) definen el juicio genérico como aquel que tiene como objeto-sujeto un género determinado de objetos. Según dicho autor, los juicios genéricos pueden dividirse en cinco clases: (1) Juicios cuyo concepto-sujeto se refiere en todos los casos al género; (2) Juicios donde el concepto-sujeto se refiere al género sólo en el caso normal; (3) Juicios cuyo concepto-sujeto puede referirse al género en el caso medio; (4) Juicios cuyo concepto-sujeto puede referirse al género en el caso típico; (5) Juicios cuyo concepto-sujeto puede referirse sólo al género en el caso ideal. Tanto la expresión 'concepto genérico' como la expresión 'juicio genérico' (o 'proposición genérica', 'enunciado genérico', etc.) son evitadas en la lógica contemporánea.

GÉNERO. En lógica se llama *género* a una clase que tiene mayor extensión (VÉASE) y, por consiguiente, menor comprensión (v.) que otra, llamada especie (v.). Así, por ejemplo, la clase de los animales es un género con respecto a la clase de los hombres, la cual es una especie de dicho género. Pero la clase de los animales es una especie del género que constituye la clase de los seres vivientes. Cuando un género abarca todas las especies se llama *género supremo* o *generalísimo:* ejemplos de este género son (según los autores), la substancia, la cosa o el ser. Algunos autores, empero, hablan de géneros supremos (en plural) y los consideran como géneros indefinibles que sirven para definir los otros géneros y no son ellos mismos especies de ningún otro género; tales géneros equivalen entonces a las categorías consideradas como nociones primordiales e irreductibles. El género se usa, en la lógica clásica, para la definición combinándolo con la diferencia específica (VÉASE); en tal caso el género comunmente usado es el llamado *género próximo.*

La noción de género ha sido definida de muchas maneras por los filósofos, quienes, además, la han identificado con frecuencia con otros conceptos. Platón, por ejemplo, habla muchas veces de los géneros como ideas. Aristóteles (en *Top.,* I 5, 102 a 31) define el género, γένος , como el atributo esencial aplicable a una pluralidad de cosas que difieren entre sí específicamente; la definición aristotélica constituye, en líneas generales, la base para la concepción que tienen del género los lógicos de tendencia clásica. Porfirio discute el género en la *Isagoge* como uno de los predicables (VÉASE); las ideas porfirianas sobre las analogías y diferencias entre el género y los demás predicables han sido reseñadas en el artículo dedicado a este último concepto. Varias escuelas (principalmente los estoicos) definen el género como un concepto colectivo; otras tienden a identificar el concepto de género con el concepto de universal. Esta última tendencia explica la frecuente presentación de las diversas doctrinas medievales sobre los universales (v.) como doctrinas relativas a la naturaleza ontológica de los géneros, si bien a veces se añaden (como ya hizo Porfirio) los géneros a las especies para preguntarse acerca de su *status.* Las definiciones que dentro de la disputa de los universales se dan del género corresponden a las diversas posiciones adoptadas: los géneros son presentados, en efecto, como entidades, enunciados *(sermones),* etc. Ello no significa que haya siempre confusión entre el género entendido en sentido ontológico y el género entendido en sentido lógico. Muchos autores medievales establecen cuidadosamente la distinción entre el genus *naturale* y el *genus logicum:* el primero es un universal cuya naturaleza ontológica se trata de determinar; el segundo es una forma de predicación. Tal distinción es desatendida por muchos autores modernos, los cuales usan el término 'género' a la vez en los dos mencionados sentidos. Las razones (implícita o explícitamente) aducidas para adoptar este último uso se basan en la idea de que no es necesario separar la cuestión de los universales en una parte ontológica y otra parte lógica; la cuestión surge, en efecto, tan pronto como es planteada desde el campo de la lógica y se advierte que toda solución requiere una previa ontología acerca del *status* de las entidades lógicas.

GENIO. El problema de la naturaleza del genio y de la genialidad ha sido tratado en filosofía especialmente dentro de la estética y de la filosofía del arte. El interés por la cuestión del genio se despertó en el siglo XVIII. Fue frecuente en los autores de tal siglo referirse al respecto a Platón y a Aristóteles. La teoría platónica del genio se expresa en la doctrina de la inspiración como locura divina (F*edro,* 244 A sigs.). La teoría aristotélica se expresa en la doctrina de la capacidad inventiva, pero no necesariamente irracional o "loca", del creador artístico. Los autores referidos se apoyaron a veces en Platón y a veces en Aristóteles, pero ello no significa que sus ideas sobre la noción de genio fueran simple continuación de las doctrinas antiguas sobre la inspiración poética.

Importante en la evolución de las ideas sobre el problema fue el escrito de Alexander Gérard, An *Essay on Genius* (1774). Gérard estima que el genio es equivalente a la originalidad; no es, pues, la imitación, por talentosa que sea, de un modelo, sino la producción de un modelo. En la *Crítica del Juicio* (véase especialmente § 46) Kant desarrolló una idea semejante: el genio es "la disposición mental innata *(ingenium)* mediante la cual la Naturaleza da la regla al arte". El genio no es, pues, simplemente el talento o el ingenio, por grandes que sean éstos; posee una cualidad propia que ningún talento o ingenio posee: la de producir reglas. El genio no necesita, así, someterse a reglas, puesto que las produce, pero no debe confundirse esta libertad del genio con la mera arbitrariedad; las reglas producidas por el genio no son derivables de otros modelos, pero son reglas.

La mayor parte de los autores después de Kant se bastaron de algún modo en éste; así ocurre, por ejemplo, con Schopenhauer. Pero Schopenhauer especificó la noción de genio en relación con su propia metafísica; el genio es para este autor *(Welt.,* III, sup. iii) el que es capaz de ver la Idea en el fenómeno. No pocos autores idealistas extremaron la concepción del genio como originalidad y a la vez —paradójicamente— hicieron del genio el capaz de la revelación de lo Absoluto, el cual, por así decirlo, está ya "dado". Ésta es la llamada "concepción romántica" del genio, que es a la vez el que crea la obra de arte y posee la intuición de lo Absoluto; en rigor, el genio es presentado como encarnación del Absoluto. Por eso se afirmaba la soledad, la infelicidad, la melancolía del genio, así como su inconmensurabilidad —tanto social como ética— respecto a los demás seres humanos.

En una tesis resonante, y no ajena a las concepciones románticas del genio, Cesare Lombroso sostuvo la íntima relación del genio con la locura *(Genio e follia,* 1864, 4a ed., rev., 1882) — la llamada "teoría patológica del genio". Pero el genio posee o puede poseer también, según Lombroso, caracteres de degeneración *(Genio e degenerazione,* 1897).

En la época actual el problema del genio sigue examinándose en su aspecto estético, casi siempre siguiendo las huellas de Gérard y Kant, y se estudia asimismo en sentido psicológico, este último como "medida de la inteligencia".

Historia: G. Zilsen, *Die Entstehung des Geniebegriffs,* 1926. — H. Wolff, *Versuch einer Geschichte des Geniebegriffs in der deutschen Ästhetik des XVIII. Jahrhunderts,* 1923. — Pierre Grappin, *La théorie du genie dans le pré-classicisme allemand,* 1952.

El problema del genio: J. P. Segond, *Le problème du genie,* 1930. — R. A. Tsanoff, *The Ways of Genius,* 1940. — Heinrich Scholz, *Zur Erhellung der Kunst und der Genie,* 1947 [folleto]. — G. Revész, *Talent en Genie,* 1953. — A. Gemant, *The Nature of Genius,* 1961.

Varias de las obras sobre cuestiones estéticas (véase bibliografía de ESTÉTICA) tratan del problema del genio. Como ejemplos indicamos: Obra histórica: K. E. Gilbert y H. Kuhn, *A History of Esthetics,* 1939, 2ª ed., 1954, especialmente págs. 257 y sigs.; 341 y sigs. — Obra sistemática: M. C. Nahm, *The Artist as Creator,* 1956, especialmente págs. 153 y sigs.; 172 y sigs.; 205 y sigs.; 214 y sigs.; 294 y sigs.

GENOVESI [GENOVESE] (ANTONIO) (1713-1769), nac. en Castiglione (Salerno), fue ordenado sacerdote en 1737 y profesó en la Universidad de Nápoles desde 1741. En 1753 comenzó a enseñar en la misma Universidad economía política. El principal problema filosófico de que se ocupó Genovesi fue el del origen y naturaleza de las ideas en un sentido de este término análogo al de los pensadores ingleses de la época, y especialmente de Locke. Genovesi atacó el problema mediante un análisis de la experiencia en el curso del cual puede mostrarse por un lado que no hay conocimiento posible sin atenerse al mundo fenoménico y por otro lado que la razón constituye el último criterio para determinar la validez o falta de validez de las ideas de las cosas sensibles, es decir, la correspondencia o no correspondencia de tales ideas con aquello de que son ideas. La certeza de los juicios cambia, según Genovesi, de acuerdo con el carácter de las ideas, desde las ideas sensibles a lo que llama ideas históricas, pasando por las ideas abstractas. En su metafísica, Genovesi se inclinó hacia la doctrina monadológica leibniziana sin admitir, sin embargo, ni el carácter completamente "interno" de las mónadas ni tampoco la necesidad de la armonía preestablecida.

Obras principales: *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata. Pars prior. Ontosophia,* 1743. — *Appendix ad priorem Metaphysicae partem,* 1744. — *Principia philosophiae,* 1747 [segunda parte de los *Elementa*]. — *Principia theosophiae naturalis,* 1747 [tercera parte de los *Elementa*]. — *Elementorum metaphysicae tomus quartus sive De Principiis legis naturalis,* 1752 [cuarta parte de los *Elementa*]. — *Elementorum artis logico, criticae libri V,* 1745. — *Disputatio physico-historica de rerum corporearum origine et constitutione,* 1745. — *Discorso sopra il vero fine delle lettere e della scienza,* 1753. — *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale,* 1758, ed. rev., 1781. — *Lettere filosofiche ad un amico provinciale per servire di rischiaramento agli Elementi metafisici,* 1759. — *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto,* 2 partes, 1766-1777. — *Lettere familiari,* ed. Domenico Forges Davanzati, 1775. — Véase G. Gentile, *Dal Genovesi al Galuppi,* 1903, reimp. en *Storia della filosofia italiana,* I, 1930. — E. Gambini, *A. G., la sua filosofia e l'istruzione a Napoli nel secolo XVIII,* 1910. —A. Tisi, *Il pensiero religioso di A. G.,* 1932.

GENTILE (GIOVANNI) (1875-1944, nac. en Castelvetrano (Trapani, Italia), fue profesor en las Universidades de Palermo (1906-1913), Pisa (1914-1916) y Roma (desde 1917), colaborando con Croce (v.) en *La Critica.* En 1920 fundó el *Giornale critico della filosofia italiana,* que dejó de dirigir en 1943. Desde 1922 a 1925 fue Ministro de Instrucción Pública, y en 1923 inició la reforma escolar llamada "reforma Gentile". Idealista y hegeliano en un sentido análogo a Croce (VÉASE), Gentile define su filosofía como un actualismo (v.) en el cual lo Absoluto, como acto creador del Espíritu, no representa nada trascendente al pensamiento, pues todo cuanto es de alguna forma, inclusive lo que es representado como externo y ajeno, es dentro de la esfera del sujeto. En el Espíritu se identifican la forma y el contenido concreto, pues lo Absoluto espiritual no es más que el acto puro que se realiza en el curso concreto de toda realidad. La filosofía de Gentile se centra, pues, en una gran medida en torno a la noción del acto (VÉASE) puro, que

entiende, por lo pronto, como una pura actividad o, mejor dicho, como el puro automoverse del yo. El idealismo actual o actualismo sostiene, por consiguiente, el primado ontológico de la actividad como tal, la cual es causa de sí misma y, por este motivo, libertad. El acto se opone, así, radicalmente al hecho, al efecto, a la cosa, sometidos al mecanicismo y, en el caso más favorable, a la contingencia, pero imposibilitados de realizarse a sí mismos, pues su ser es meramente su ser ya dado. Mientras las cosas son, la actividad y el yo devienen; por eso las primeras son múltiples e implican su numerabilidad, mientras los últimos son únicos y suponen últimamente la radical unidad. El idealismo actualista permite, al entender de Gentile, superar dialécticamente todas las oposiciones sin suprimirlas, pues es una dialéctica del *pensamiento pensante y no* simplemente del *pensamiento pensado.* Más aun: el idealismo actualista es el verdadero misticismo, a diferencia del misticismo habitual, que es de naturaleza intelectualista. La ontología dinámica que se halla en la base de esta concepción de Gentile puede comprenderse, sin embargo, sólo en la medida en que el acto es visto desde el ángulo del Espíritu concreto que, a su vez, representa el punto donde se centra la actividad de su historia. Del Espíritu no puede decirse propiamente que sea, a menos que entendamos entonces el ser en un sentido claramente distinto y aun opuesto al que corresponde a la definición del hecho y de la cosa; el devenir absoluto del Espíritu es, en efecto, el movimiento que quiebra todos los marcos del ser. Ahora bien, la dialéctica del pensamiento pensante no es, por lo anteriormente dicho, una mera sucesión arbitraria. La justificación de cada uno de los momentos del Espíritu absoluto se realiza siguiendo el precedente de la dialéctica: la filosofía, como síntesis del arte y de la religión, es para Gentile el momento superior y definitivo de una oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, oposición que conserva, naturalmente, cada uno de los contrarios. En el paso de lo trascendente a lo inmanente o, mejor dicho, en la supresión de lo trascendente como innecesario reside, según Gentile, la solución del problema de la metafísica, pues ésta trata entonces de un modo directo con un Absoluto experimentable, dado inmediatamente en el acto creador de la actividad espiritual. La filosofía de Gentile es, en efecto, un intento de superación, desde dentro, de las dificultades que implica el inmanentismo de un espíritu que no solamente no excluye cierto trascender, sino que tiende a reconocer, sin sacrificio de la identidad esencial del acto puro del pensar, la peculiaridad y la diferencia. El fundamento de semejante filosofía es, desde luego, el reconocimiento de que todo, aun lo impensable, necesita ser pensado para ser reconocido. Pero la anterioridad del pensar como acto puro no es la anterioridad de una conciencia subjetiva frente a un mundo objetivo. Sujeto y objeto no son más que ulteriores distinciones realizadas precisamente por el acto del pensar. El pensar puro, la absoluta actualidad que Gentile afirma continuamente contraponiéndola a todo lo meramente pensado y a todo lo ya hecho, es un pensar que trasciende toda mera subjetividad: es pensar trascendental y no sujeto que conoce, y menos aun sujeto psicológico. La filosofía de Gentile se enlaza de este modo, aun sin proponérselo deliberadamente, con algunas de las direcciones más características del posthegelianismo: el predominio del pensar como acto puro y absolutamente actual es, en el fondo, el predominio de una acción destinada a resolver las contradicciones que plantea el pensamiento mismo. De ahí que la última fase del pensamiento de Gentile no desmienta la conclusión de sus primeras tesis acerca del pensar como acto puro. La conclusión a que llegará siempre el idealista actual es, en efecto, la de que "yo no soy jamás yo sin estar todo entero en lo que pienso, y lo que pienso es siempre uno, en cuanto soy yo". Por eso "la mera multiplicidad pertenece siempre al contenido de la conciencia abstractamente considerado, y en realidad queda siempre resuelta en la unidad del Yo. La verdadera historia no es, así, la que se despliega en el tiempo, sino la que se recoge en lo eterno del acto del pensar en el cual de hecho se realiza" *(Teoria dello Spirito,* XVIII, 14).

Continuadores del pensamiento de Gentile son, entre otros, el pedagogo Giuseppe Lombardo-Radice (1879-1938: *Studi platonici,* 195. — Saggi *di propaganda politica e pedagogía,* 1910. — *Lezioni di Didattica e rícordi di esperienza magistrale,* 1911. — *L'ideale educativo e la scuola nazionale,* 1915. — Saggi *di critica didattica,* 1927. — *Il problema dell'educazione infantile,* 1928. — *Pedagogia di apostoli e di operai,* 1937), Vito Fazio-Allmayer (nac. 1885: *Materia e sensazione,* 1913. — *La teoria della liberta nella filosofía di Hegel,* 1920. — *Moralità dell'arte,* 1953), Giuseppe Saitta (nac. 1881: *Lo spirito come eticità,* 1921, 2a ed., 1947. — *Filosofia italiana e Umanesimo,* 1928. — *La personalita umana e la nuova coscienza illuministica,* 1938. — *La liberta umana e l'esistenza,* 1940. — *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* 3 vols., 1949-1951. — *Il problema di Dio e la filosofía dell'immanenza,* 1953), Ernesto Codignola (nac. 1885: *La riforma della cultura magistrale,* 1917. — *La pedagogia rivoluzionaria,* 1919, 2a ed., 1925. — *La riforma scolastica,* 1927. — *Il problema educativo,* 3 vols., 1935, 3a ed., 1952. — *Carteggi di giansenistri liguri,* 3 vols., 1941-1942) y otros. Puede considerarse como "órgano" de la escuela gentiliana el citado *Giornale critico della filosofía italiana.* Gentile ha influido asimismo en otros autores, tales como Armando Carlini y Augusto Guzzo (VÉANSE).

Las obras de Gentile son numerosas; citamos: *Rosmini e Gioberti,* 1898. — *La filosofia di Marx. Studi critici,* 1899. — *Dal Genovesi al Galluppi,* 1903. — *La filosofia,* 1904-1915 (Historia de la filosofía italiana). — *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia,* 1909. —*I problemi della scolastica,* 1913. — *La riforma della dialettica hegeliana,* 1913 (incluye la conferencia dada en 1911: *L'atto del pensare come atto puro,* publicada en 1912). — *Sommario di pedagogia come scienza filosofica,* 2 vols., 1913-1914 (trad. esp.: *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica,* 1946). — *Studi vichiani,* 1915. — *Teoria generale dello Spirito,* 1916. — *I fondamenti della filosofia del diritto,* 1916. — *Sistema di logica come teoria del conoscere,* 2 vols., 1917-1923. — *Le origini della filosofia contemporanea en Italia,* 4 vols., 1917-1923. — *Discorsi di religione,* 1920. — *La riforma dell'educazione,* 1920. — *Educazione e scuola laica,* 1921.—

G. Capponi e la cultura toscana del secolo XIX, 1922. — *Studi sul Rinascimento*, 1923. — *Dante e Manzoni*, 1923. — *I profeti del Risorgimento italiano*, 1923. — *Albori della nuova Italia*, 2 vols., 1923. — *Preliminari allo studio del fanciullo*, 1924. — *Difesa della filosofia*, 1924. — *B. Spaventa*, 1924. — *La nuova scuola media*, 1925. — *L'eredità di V. Alfieri*, 1926. — *Manzoni e Leopardi*, 1928. — *La riforma della scuola in Italia*, 1932. — *Introduzione alla filosofia*, 1933. — *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 1940. — *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia prattica*, 1946. — Entre las obras de carácter más directamente político mencionamos: *Dopo la vittoria*, 1920. — *Che cosa è il fascismo*, 1925. — *Fascismo e cultura*, 1928. — *Memorie italiane*, 1936. — De la mayor parte de las obras se han hecho reediciones. — Ediciones de obras: *Opere di G. G.*, 1929-1932, ed. R. Treves; obras completas, *Opere complete*, en 59 vols. repartidas en cinco grupos: obras de filosofía sistemática (9 vols.); trabajos históricos (26 vols.); obras varias (11 vols.); fragmentos de obras u obras inacabadas (8 vols.); correspondencia (unos 4 vols.), a cargo de M. Vito y V. A. Belleza (en curso de publicación; hasta el presente han aparecido más de 40 vols.). — Véase J. A. Smith, *The Philosophy of G. G.*, 1919. — E. Chiochetti, *La filosofia di G. G.*, 1922. — Vincenzo La Via, *L'idealismo attuale di G. G.*, 1925. — Johannes Baur, *G. Gentiles Philosophie und Pädagogik*, 1935 (Dis.). — R. W. Holmes, *The Idealism of G. G.*, 1937. — Patrick Romanell, *Gentile: The Philosophy of G. Gentile*, 1938. — Íd. íd., *Croce versus Gentile. A Dialogue on Contemporary Italian Philosophy*, 1946 (trad. esp.: *La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico*, 1946). — V. A. Bellezza, *G. G. La vita e il pensiero*, 1950. — U. Spirito, *Note sul pensiero di G. G.*, 1954 (tres ensayos). — F. Puglisi, *La concezione estetico-filosofica di G. G.*, 1955. — A. Carlini, *G. G.: La vita e il pensiero*, 1937 [Studi gentiliani, 8]. — Domenico d'Orsai, *Lo spirito come atto puro in G. G.*, 1957. — M. A. Giganti, *Storia e storia della filosofia in G. G.*, 1959. — H. S. Harris, *The Social Philosophy of G. G.*, 1960. — A. Negri, A. Capizzi *et al.*, *G. G., la vita e il pensiero*, 1962. — Véase asimismo la serie del *Giornale critico della filosofia italiana* (desde enero de 1947 aparece la Tercera Serie del *Giornale*, con artículos de discípulos de Gentile, incluyendo páginas inéditas del filósofo. El *Giornale* es publicado por la *Fondazione Giovanni Gentile per Gli Studi Filosofici*, cuyo Comité directivo está formado por Pantaleo Carabellese, G. Chiavacci, V. Fazio-Allmayer, E. Garin, B. Nardi, G. Saitta y Ugo Spirito).

GENUS. Véase GÉNERO.

GERBERTO DE AURILLAC († 1003), monje en Aurillac, vivió en la España cristiana de 967 a 970, estudió en Reims y fue obispo en Reims y Ravena. Elevado al papado en 999 con el nombre de Silvestre II, dio con su actividad docente y con sus comentarios a los escritos lógicos y teológicos un nuevo impulso a la especulación filosófica y a la dialéctica a través de sus numerosos discípulos, particularmente de Fulberto, iniciador de la escuela de Chartres (VÉASE). Gerberto es autor, entre otras obras, del tratado *De rationali et ratione uti,* en el cual se debate el problema de la distinción de los predicados en esenciales y accidentales, problema que alcanza el fondo de la disputa de los universales (VÉASE). Gerberto no niega la incomprensibilidad de los misterios expresados en los dogmas, pero confía en la fuerza de la dialéctica para penetrar en la medida de lo posible dentro de los mismos. Por eso la filosofía es para Gerberto, como Picavet ha mostrado, "el estudio por excelencia, el que realiza la síntesis entre la especulación y la práctica" (*op. cit. infra,* pág. 136). — La preocupación por la función del razonamiento y por lo que él permite descubrir en las predicaciones, el interés por las matemáticas y por la apropiación de la sabiduría antigua hacen, pues, de Gerberto una figura sobre la cual se tejió la leyenda de la "sabiduría mágica", pero el saber profano de Gerberto estaba continuamente encaminado a buscar el equilibrio entre razón y fe que constituyó precisamente una de las aspiraciones capitales de la filosofía de la Edad Media. Así, Gerberto fue "un pensador original, menos por las ideas de las cuales fue propagador, que por el sistema en el cual las hizo entrar" *(op. cit.,* pág. 219). Este sistema puede ser llamado el sistema de la fe razonable, que no niega la autoridad, pero subraya que en último término ella no viene de los hombres, sino de Dios.

Edición del *De rationale et ratione uti* y del *De corpore et sanguine domini* en Pez, *Thesaurus anecdotae novissimae*, I, 2, 1721. En la *Patrologia latina* de Migne figuran en el tomo CXXXIX. Véase también A. Olleris, *Oeuvres de Gerbert, collationées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques*, 1867. — *Lettres de Gerbert (983-997)*, por J. Havet, 1889. — Obras matemáticas: *Gerberti opera mathematica (972-1003)*, por N. Bubnov, 1899; reimp., 1962 (una parte de las obras matemáticas fueron ya publicadas por V. Cousin en *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1836). — Bubnov editó también la correspondencia de Gerberto: *De exemplari epistolarum Gerbertinarum ejusque auctoritate historica. Monographia critica ad codem fidem conscripta*, I, 1888; II, fasc. 1, 189; II, fasc. 2, 1890 (véase también *The Letters of Gerbert, with His Papal Privileges as Sylvester II* [trad. ing. e int. por H. P. Lattin], 1961).— Véase C. F. Hock, *Gerbert oder Papst Sylvester II und sein Jahrhundert*, 1837. — Max Büdinger, *Ueber Gerberts wissenschaftliche und politische Stellung*, 1951. — G. Friedlein, *Gerbert, die Geometrie des Boëthius und die indische Ziffern*, 1861. — Tappe, *Berbert, oder Papst Sylvester II und seine Zeit*, 1869. — A. Franck, "Gerbert (Le Pape Sylvestre II). État de la philosophie et des sciences au Xe siècle" (en *Moralistes et philosophes*, 1872, págs. 1-46). — Karl Werner, *Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit*, 2ª ed., 1881. — J. Havet, *L'écriture secrète de Gerbert*, 1887. — H. Weissenborn, *Gerbert. Beiträge zur Kenntnis der Mathematik des Mittelalters*, 1888. — Íd., íd., *Zur Geschichte der Einführung der jetzigen Ziffern durch Gerbert*, 1892. — F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, 1897. — J. Leflon, *Gerbert, Humanisme et Chrétienté au Xe siècle*, 1946.

GERDIL (GIACINTO SIGISMONDO) (1718-1802) nac. en Samoens (Savoya), fue profesor en la Universidad de Turin (1749-1764). En 1776 fue llamado a Roma y nombrado Cardenal de la Iglesia, interviniendo en la polémica contra el jansenismo. Filosóficamente, Gerdil se distinguió en la defensa de las doctrinas de Malebranche contra Locke, así como contra algunos de los llamados racionalistas continentales (Leibniz, Wolff). Gerdil insistió en la noción de infinito o, mejor, de Ser Infinito como prueba de la existencia de Dios y desarrolló varias de las implicaciones del ocasio-

nalismo y de la doctrina malebranchiana de la visión de todas las cosas en Dios. En ética y en filosofía social Gerdil se opuso a las doctrinas de Hobbes y de Rousseau, destacando a la vez la sociabilidad y la moralidad fundamental del ser humano.

Obras principales: *L'immaterialité de l'âme démontrée contre M. Locke par les mêmes principes par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immaterialité de Dieu*, 1747. — *Défense du sentiment du père Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke*, 1748. — *Introduzione allo studio della religione*, I, 1745. — *Anti-Émile, ou Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation, contre les principes de M. Rousseau*, 1763. — Gerdil es autor de numerosos escritos publicados en los *Mélanges de philosophie et de mathématique de la Société Royale*; nos limitamos a mencionar: "Mémoire de l'Infini absolu considéré dans la grandeur"; "Discours philosophique sur l'homme considéré rélativament à l'état de nature et à l'état de société"; "Esame e confutazione de' principi della filosofia wolffiana sopra la nozione dell'esteso e della figura". Parte de los escritos se publicaron en el *Recueil de Dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*, 1760. — Edición de obras, 20 vols., 1806-1820. — Véase A. Lantrua, *G.*, 1946. — A. Lantrua, *G. S. G., filosofo e pedagogista, nel pensiero italiano del secolo XVIII*, 1952. — A. Vesco, *Revisione dell'ontologismo di G. S. G.*, 1946.

GERSON (JUAN). Véase JUAN GERSON.

GESTALT. Véase ESTRUCTURA.

GEULINCX (ARNOLD) (1624-1669), nacido en Amberes, profesor en Lovaina de 1646 a 1658; convertido al calvinismo, se trasladó a Leiden, donde falleció después de ocupar, a partir de 1665, una cátedra en la Universidad. Geulincx parte de la necesidad de eliminar la objetivación de las representaciones o modos del pensamiento; estos modos no son producidos, según él, por los cuerpos que, al carecer de conciencia, carecen de la facultad de acción propia, por lo cual hay que suponer la existencia de un ser pensante exterior al sujeto que haga producir en éste, por medio de los cuerpos mismos, los modos mencionados. La acción del cuerpo sobre la conciencia, acción que de hecho se experimenta y que, sin embargo, resulta incomprensible en virtud de su irreductible dualismo, no puede ser, por consiguiente, una causa; es más bien una "ocasión" en la cual permite Dios la posibilidad de la influencia recíproca. Esta teoría de las causas ocasionales, desarrollada también por Malebranche, ha recibido el nombre de ocasionalismo (VÉASE). A base de ella, Geulincx erigió una ética que, por reconocer en Dios todo el poder, terminaba en una completa sumisión del hombre a la voluntad divina. Así, la reflexión filosófica de Geulincx se aplicaba sobre todo al campo lógico, ético y físico, y oscilaba entre una presentación *ad mentem peripateticam* y una presentación *vera o sui fundamenta* restituta. El punto de partida cartesiano, a través del cual la ciencia primera se convierte en *scientia de meo ipso o* autología, desencadenó en buena parte lo más característico de su pensamiento, que fue uno de los intentos realizados en la época para solucionar el conflicto dualista suscitado por Descartes. Pero el "absolutismo" en que desembocó Geulincz, sobre todo en su ética, no le impidió edificar un sistema de virtudes, no sólo porque, a su entender, la ética es la ciencia de la virtud *(Tractatum, I,* iii), sino también porque, como señala literalmente, el "premio de la virtud es el fin de la obra" y no el fin de la operación que la virtud realiza.

Obras: *Quaestiones quodlibeticae*, 1653 (la 2ª ed. apareció en 1665 bajo título *Saturnalia seu Quaestiones quodlibeticae*). — *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat restituta*, 1662. — *Methodus inveniendi argumenta, quae solertia quibusdam dicitur*, 1663. — Después de la muerte de Geulincx apareció la Ética "completa" con el título Γνῶθι σεαυτόν *sive A. Geulincx Ethica. Post tristia auctoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum* (pseudónimo de Cornelius Bontekoe), 1675. La *Ética* fue precedida por varios escritos tales como: *Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus*, 1664 y *A. Geulincx Antverpiensis De virtute et primis eius proprietatibus quae vulgo virtutes cardinales vocantur. Tractatus ethicus primus*, 1665 (ed., con trad. flamenca, e int. por H. J. de Vleerschauwer, 1961). — También apareció después de la muerte del autor la *Physica vera*, 1688; la *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*, 1691; y anotaciones a los *Principios*, de Descartes: *Annotata praecurrentia y Annotata maiora*, 1690-1691. — Edición de obras por J. P. N. Land: *Opera philosophica*, 3 vols., Amberes: I, 1891; II, 1892; III, 1893. — Quedan todavía inéditos (en la biblioteca de Leiden] varios manuscritos con sus lecciones sobre los principios de la filosofía cartesiana, metafísica, física, lógica y ética. — Véase E. Grimm, *A. Geulincxs Erkenntnistheorie und Occasionalismus*, 1875. — Edmund Pfleiderer, *A. Geulincx als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik*, 1882. — Id. íd., *Leibniz und Geulincx mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichnis*, 1884. — E. Göpfert, *Geulincxs ethisches System*, 1883. — G. Samtleben, *Geulincx, ein Vorgänger Spinozas*, 1885. — J. P. N. Land, *A. Geullincx te Leyden (1658-1669)*, 1886. — Id., íd., *A. G. und seine Philosophie*, 1895. — V. van der Haeghen,, *G. Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, 1886. — M. Paulinus, *Die Sittenlehre Geulincxs dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Metaphysik und beurteilt in ihrem Verhältnis zu der Sittenlehre Spinozas*, 1883 (Dis.). — E. Terraillon, *La morale de G. dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, 1912. — Alessandro Ottaviano, *Arnoldo Geulincx*, 1933. — P. Hausmann, *Die Freiheitsproblem bei G.*, 1934. — H. J. de Vleeschauwer, *Three Centuries of G. Research*, 1957 (Communications of the University of South Africa, C. 1).

GEYSER (JOSEPH) (1869-1948) nac. en Erkelenz (Renania), profesor desde 1911 en Münster, desde 1917 en Friburgo, y desde 1924 en Munich, uno de los principales representantes de la neoescolástica contemporánea, ha trabajado sobre todo en los problemas de lógica, metafísica y teoría del conocimiento, y ha elaborado una síntesis no sólo de las doctrinas neoescolásticas, incluyendo desde luego el tomismo, sino también de la escolástica con varias direcciones filosóficas contemporáneas, en particular la fenomenología de Husserl, por lo menos en la medida en que ha sido fiel al punto de vista del realismo gnoseológico. Esto se muestra sobre todo en la idea de la lógica, que Geyser ha tratado desde un punto de vista teórico, depurada de todo psicologismo, pero también de todo ontologismo y sin recurrir por ello a un formalismo. La vinculación de la teoría del pensamiento lógico con la

teoría del ser no significa, en efecto, para Geyser la supresión de la peculiar autonomía de lo lógico; la coexistencia de la vinculación y de la autonomía se hace posible, a su entender, porque ni lo lógico es concebido como principio de lo real ni lo real es entendido, de un modo unilateral, como la representación de las existencias, sino de un modo amplio, como la serie, orden y jerarquía de las objetividades. En último término, es el sistema de las objetividades lo que posibilita la estructura cognoscitiva de las realidades. Geyser se ha ocupado también de las cuestiones relativas a la relación entre lógica y realidad en su doctrina de la "eidología", es decir, en su teoría de las formas de las significaciones, en tanto que distintas de los conceptos. Las "formas" son, en rigor, productos de una intuición trascendental que nos lleva a la posibidad de lo concreto en tanto que concreto y que permite solucionar el problema que plantea la creciente pobreza de contenido del conocimiento conceptual cuando éste elimina, junto con el contenido, la forma y la significación (véase EIDÉTICA).

Otros autores que siguieron un camino parecido al de Geyser son Wladislaus Switalski (nac. 1875 en Krankel [Prusia], influido por Theodor Lipps y Hans Cornélius: *Des Calcidium Kommentar zu Platos Timaios,* 1899 [Dis.]; Dos *Leben der Seele,* 1907; *Vom Denken und Erkennen,* 1914; *Der Wahrheitssinn,* 1917; *Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens,* 1918; *Probleme der Erkenntnis,* 2 vols., 1923; *Die Philosophie ihr Sinn und ihre Bedingheit,* 1927; *Deuten und Erkennen,* 1928; *Geist und Gesinnung,* 1923) y, en ciertos aspectos, J. Hessen (VÉASE).

Obras principales: *Das philosophische Gottesproblem in seiner wichtigsten Auffassungen,* 1899 (*El problema filosófico de Dios en sus concepciones más importantes*). — *Graundlegug der empirischen Psychologie,* 1902 (*Fundamentación de la psicología empírica*). — *Naturerkenntnis und Kausalgesetz,* 1906 (*Conocimiento de la Naturaleza y ley causal*). — *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie,* 1908 (*Manual de psicología general*). — *Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge,* 1909 (*Introducción a la psicología de los procesos del pensar*). — *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre,* 1909 (*Fundamentos de lógica y de teoría del conocimiento*). — *Die Seele; ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe,* 1914 (*El alma; su relación con la conciencia y con el cuerpo*). — *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur,* 1915 (*Filosofía general del ser y de la Naturaleza*). — *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis in Hinblick auf E. Husserls Versuch ihrer Neubegründung,* 1916 (*Nuevos y viejos caminos de la filosofía. Una discusión sobre las bases del conocimiento con respecto al ensayo de E. H. con vistas a su refundamentación*). — *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles,* 1917. — *Ueber Wahrheit und Evidenz,* 1918 (*Sobre la verdad y la evidencia*). — *Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophischer Program,* 1921 (*Eidología o filosofía como conocimiento de la forma. Un programa filosófico*). — *Intellekt oder Gemüt Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch "Das Heilige",* 1921 (*Intelecto o sentimiento. Estudio filosófico sobre el libro de R. Otto "Lo santo"*). — *Abriss der allgemeinen Psychologie,* 1922 (trad. esp.: *Diseño de psicología general,* 1927). — *Einige Hauptprobleme der Metaphysik,* 1923 (*Algunos problemas capitales de la metafísica*). — *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart,* 1923 (*San A. y la actual filosofía fenomenológica de la religión*). — *Max Schelers Phänomenologie der Religion nach ihren wessentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt,* 1924 (*La fenomenología de la religión, de M. S., presentada y juzgada en la forma general más accesible, a base de sus doctrinas más esenciales*). — *Die mittelalterliche Philosophie,* 1925 (*La filosofía medieval*). — *Auf dem Kampffelde der Logik,* 1926 (*En el campo de batalla de la lógica*). — *Das Prinzip vom zureichenden Grunde,* 1930 (*El principio de razón suficiente*). — *Das Gesetz der Ursache: Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes,* 1933 (*La ley causal. Investigaciones para la fundamentación de la ley causal general*). — Autoexposición en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern,* II, 1934. — En honor de Geyser: *Philosophia perennis,* 2 vols., 1930, ed. F. J. von Rintelen (con bibliografía).

GIL DE LESSINES. Véase EGIDIO DE LESSINES. GIL DE ROMA. Véase EGIDIO ROMANO.

GILBERTO DE LA PORREE (*ca.* 1076-1154), Gilbertus Porretanus o Pictaviensis, nac. en Poitiers, obispo de Poitiers desde 1142, discípulo de Bernardo de Chartres y canciller de las Escuelas de Chartres (VÉASE), se distinguió filosóficamente sobre todo por su análisis de las categorías aristotélicas. Éstas fueron divididas por Gilberto en dos grupos. Por un lado, hay la substancia, la cantidad, la cualidad y la relación. Por el otro lado, el lugar, el tiempo, la situación, la condición, la acción y la pasión. Las cuatro primeras categorías son las llamadas formas inherentes. Las últimas seis formas o principios son las formas accesorias o "asistentes". Las primeras son principios de la substancia o, mejor dicho, son la propia substancia y sus modos inherentes. Las últimas son determinaciones de la substancia que no le pertenecen sino de manera adyacente, aunque, en rigor, con diversos grados de pertenencia, desde la más intrínseca, como la situación, hasta la más extrínseca, como la condición. Se trataba, pues, de averiguar cuál era el *status* de cada categoría y, en último término, de solucionar el problema de los universales y de determinar la relación entre Dios y las formas. Gilberto sostiene en este punto una sentencia muy próxima al realismo, pero en modo alguno bajo una forma simple. En efecto, Gilberto distingue entre las ideas divinas y las formas que son meras copias o modelos ejemplares de las cosas sensibles. El problema de los universales tiene sentido precisamente, según Gilberto, cuando se refiere a estos modelos, que constituyen la trama inteligible de lo sensible o, mejor dicho, aquello por lo cual la cosa determinada es lo que es, en tanto, desde luego, que puede decirse participando en lo que es. Tal realismo de las esencias explicaría, por consiguiente, lo que cada ser tiene de inteligibilidad, pero también lo que tiene de substancia y, en parte, de esencia. Ahora bien, esto que sucede con lo creado no ocurre con Dios ni con las ideas divinas. Aquí hay una esencia que coincide con su ser y con la causa por la cual es. De ahí que sólo Dios propiamente sea, y que todos los demás entes estén compuestos de ser y, en parte, de algo que no son.

El considerable número de seguidores de Gilberto ha hecho hablar de "los porretanos" *(Porretani).* El más conocido de ellos es Alano de Lille (VÉASE). Se menciona también a este respecto a Nicolás de Amiens, autor de *De arte seu articulis catholicae fídei* (publicada en Migne, *P. L.*, CCX, 595-618 bajo el nombre de Alano de Lille), y a Raúl Ardent, así como los autores de las *Sententiae divinitatis,* publicadas por B. Geyer y consideradas como "el libro de sentencias de la escuela de Gilberto". Algunas consecuencias teológicas de las doctrinas de Gilberto fueron condenadas en 1147 y 1148 principalmente por la intervención de San Bernardo, que manifestó su carácter heterodoxo.

Además de comentarios a los *Salmos* y a los *Opúsculos teológicos* de Boecio, Gilberto escribió el citado comentario *De sex principiis*, donde consta su doctrina filosófica y teológica. Edición en Migne, *P. L.* LXIV y CLXXXVIII. Edición crítica de las *Sententiae divinitatis* por B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzebuch der Gilbertschen Schule*, 1909 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VII, 2-3]. — Ed. de *Liber de sex principiis*, por A. Heysse, O. F. M., 1953. — Véase H. Usener, "Geislebert de la Porrée" *(Jahrbuch für protestantische Theologie*, V [1879], 183-92), recogido en *Kleine Schriften*, IV, 1913). — A. Berthaud, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, 1892. — A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge, du V au XIV siècle*, 1895. — A. Hayen, "Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, X-XI (1935-1936), 29-102. — M. H. Vicaire, "Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVI (1937), 449-82. — M. E. Williams, *The Teachings of G. Porreta on the Trinity as found in His Commentaries on Boetius*, 1951. — S. Vanni-Rovighi, "La filosofia di G. P.", *Miscellanea del Centro di Studi Medievali* (Milán), 1956, págs. 1-64. — Martin Anton Schmidt, *Gottheit und Trinität nach dem* Kommentar *des Gilbert Porreta zu Boethius* De Trinitate, 1956.

GILSON (ETIENNE) nac. (1884) en París, profesor en la Universidad de Estrasburgo, en la Sorbona, en el Collège de France, y actualmente en Toronto (Canadá), se ha distinguido, dentro del neotomismo (VÉASE), por sus estudios y síntesis de filosofía medieval, especialmente por sus investigaciones acerca de la influencia ejercida por el pensamiento medieval sobre la filosofía moderna, sobre todo la cartesiana. Su elaboración filosófica personal le ha conducido a la fundamentación de la posición realista, fundamentación de índole a la vez gnoseológica y metafísica que, con el nombre de "realismo metódico", se apoya en la intuición sensible considerada como una evidencia sobre la cual es posible montar la trama de los juicios existenciales. Ahora bien, tal intuición se acerca, en la medida en que tiene como objeto la existencia actual, a la aprehensión intuitiva por medio de los actos de trascendencia de la inteligencia. Ello supone la negación del carácter exclusivamente sensible del acto de existir y la acentuación de lo que hay en el tomismo de "existencialismo". Con lo cual la doctrina de la existencia (VÉASE) se convierte en el centro de la meditación de Gilson, el cual admite una experiencia existencial o una aprehensión directa de lo inteligible. El "método realista" supone de este modo la inserción del ser en el ámbito del conocer y el consiguiente primado de la metafísica en la gnoseología. Con mayor precisión ha fundamentado Gilson estas posiciones al examinar la distinción en el orden del conocer de la esencia y de la existencia, y al reafirmar en sus últimos escritos que la inaprehensibilidad conceptual del acto de existencia no impide su captura por medio de los actos de una inteligencia no réductible a las operaciones lógicas, es decir, por medio de un juicio no meramente atributivo, sino plenamente existencial.

La gnoseología de Gilson no constituye todo su pensamiento filosófico. Éste comprende asimismo un cierto número de posiciones metafísicas, la mayor parte de las cuales han sido expresadas al hilo de los numerosos trabajos realizados por el autor en el campo de la historia de la filosofía medieval y en el examen de la obra de varios grandes escolásticos *(S,* Buenaventura, Santo Tomás, Juan Duns Escoto). De estos trabajos ha resultado una clasificación de doctrinas sobre la realidad que tiene considerable importancia para la adopción de un punto de vista metafísico. Estas doctrinas son: (1) la realidad es auto-identidad (platonismo) (2) la realidad es substancia (aristotelismo); (3) la realidad es esencia (esencialismo agustiniano y, sobre todo, aviceniano); (4) la realidad es existencia (tomismo). Esta última posición, y especialmente la interpretación de la misma en un sentido "existencial", ha sido durante un tiempo el foco de la atención metafísica de Gilson. Sin embargo, en los últimos años ha manifestado gran interés por la posición esencialista, no sólo desde un punto de vista histórico, sino también sistemático. Ello no significa que haya habido un cambio radical en las orientaciones metafísicas de nuestro autor, sino más bien una atención creciente por las diversas maneras posibles —y fundamentales— de entender la realidad y, con ello, un intento, todavía no cumplido por entero, de bosquejar en amplio estilo una especie de fenomenología de las posiciones metafísicas que puede arrojar viva luz sobre el problema mismo de la metafísica.

Entre las obras históricas de Gilson figuran: *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913. — *Index scolastico-cartésien*, 1913. — *Études de philosophie médiévale*, 1921. — *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* 1920, 5ª ed., 1945 (trad. esp.: *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 1951). — *La philosophie au moyen âge*, 2 vols., 1922 (2ª ed., muy aumentada, 1947 (trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, 2 vols., 1958). — *La philosophie de Saint Bonaventure*, 1924, 3ª ed., 1953 (trad. esp.: *La filosofía de San Buenaventura*, 1948). — *Saint Thomas d'Aquin*, 1927 (trad. esp.: 1929). — *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 1929, 3ª ed., 1949. — *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930 (considerado como la parte II de los *Études* antes citados). — *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures), series I y II, 1932 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía medieval*, 1952). — *Les idées et les lettres. Essais d'art et de philosophie*, 1932. — *Héloïse et Abélard. Études sur le moyen âge et l'humanisme*, 1938. — *Dante et la philosophie*, 1939, 2ª ed., 1953 [Études de philosophie médiévale, 28]. — *Philosophie et incarnation, selon Saint Agustin*, 1947 (Conférence Al-

bert-le-Grand). — *L'École des Muses*, 1951. — *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, 1952 (trad. esp.: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, 1954). — *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, 1952. — *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 1955. — *Introduction aux arts du beau*, 1963. — Se le debe también edición crítica con comentario del *Discours de la méthode*, de Descartes (1930). — Ha dirigido la obra *A History of Philosophy* en 4 vols., a que nos hemos referido en FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), 1961-1962, y ha escrito, en colaboración con Thomas Langan, los vols. III (*Modern Philosophy: Descartes to Kant*), 1962 y IV (*Recent Philosophy: Hegel to the Present*), 1962. — Entre los estudios sistemáticos destacamos: *La réalisme méthodique*, s/f. [1935] (trad. esp.: *El realismo metódico*, 1952). — *Christianisme et philosophie*, 1936. — *The Unity of Philosophical Experience*, 1937 (trad. esp.: *La unidad de la experiencia filosófica*, 1960). — *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939. — *God and Philosophy*, 1941 (trad. esp.: *Dios y la filosofía*, 1945), especialmente Cap. IV. — *L'Être et l'Essence*, 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — *Painting and Reality*, 1958 (A. W. Mellon Lectures 1955) (trad. esp.: *Pintura y realidad*, 1961). — *La philosophie et la théologie*, 1960 (trad. esp.: *La filosofía y la teología*, 1962). — *Introduction à la philosophie chrétienne*, 1960. — Importante para las ideas de Gilson es su artículo "De la connaissance du principe", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 66e année (1961), 373-97. — Véase J. Maritain, Mgr. de Solages, A. Forest, H. Gouhier, H.-I. Marrou, M. de Gandillac, Ph.-A. Audet, P. Vignaux, P. Mesnard, M. Chastaign, R. Verneaux, L.-B. Geiger, É. Gilson, *E. G., philosophe de la chrétienté*, 1949. — J. O'Neil, ed., *An E. G. Tribute*, 1959.

GINER DE LOS RÍOS (FRANCISCO) (1839-1915), nacido en Ronda (Málaga), discípulo de Julián Sanz del Río (VÉASE) y profesor de filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid, abandonó la cátedra en 1875 por oposición a las medidas de coacción ministerial, fundando poco después la Institución Libre de Enseñanza, en la que profesaron, además de sus fundadores, muchos de sus discípulos (véase KRAUSISMO). La orientación práctica y ética dada al krausismo por Sanz del Río fue acentuada por Giner de los Ríos, quien hizo del krausismo y de la Institución Libre de Enseñanza uno de los núcleos principales de la renovación intelectual española. La filosofía de Giner de los Ríos se halla centrada alrededor dé la noción de la personalidad, por la cual no hay que entender al hombre como mero ser racional, sino justamente al individuo en cuanto centro de sus propias actividades, como un conjunto que integra todas sus manifestaciones parciales, desde los actos emocionales hasta el pensamiento puro. La personalidad, que constituye, por una parte, el elemento fundamental del Derecho, y, por otra, el principio del cual debe derivarse toda norma educativa, representa, por lo tanto, la unidad indisoluble de los principios teóricos y del obrar práctico, de la contemplación y de la actividad. En la personalidad, como en la Humanidad de Krause, se expresa la fusión de los dos elementos finitos que se hallan sumidos en la infinitud divina, la Naturaleza y el espíritu, fragmentos parciales aunque complementarios de la realidad total.

Partiendo de esta noción, el pensamiento filosófico de Giner de los Ríos ha procurado acordar el racionalismo krausista con el activismo que encuentra su más adecuada expresión en las manifestaciones temporales y concretas de la historia. Esta concordancia, esencial en la filosofía del Derecho, lo lleva a unir lo que en el Derecho es positivo con lo que es racional, es decir, con lo que racionalmente corresponde a las circunstancias históricas dadas. Racionalidad e historia se hallan, por decirlo así, fundidas en la unidad de un "Derecho natural positivo" que tiene en cuenta justamente lo que la personalidad exige por ser, en última instancia, una creación de la personalidad misma, un producto de su espontánea y libre actividad. El Derecho es, como concreción de la persona humana, un sistema de normas que no poseen, en su condición pura, ningún carácter coactivo, que no son sino el conjunto de relaciones por medio de las cuales la agrupación de las diferentes personas se convierte en una verdadera y auténtica solidaridad. Esta solidaridad esencial, a que apunta el ideal del Derecho, es al propio tiempo la finalidad última de la técnica y de la acción pedagógica. En la educación y por la educación se convierte el individuo en persona, y, por lo tanto, en sujeto del Derecho. Pero la educación no debe ser a su vez una coacción sobre la individualidad humana, sino, de acuerdo con la estructura de ésta, el método que permita a cada cual desenvolver por sí mismo y desde sí mismo las fuerzas internas propias. Por eso la educación en su aspecto técnico no tiene que ser una mera tendencia a la acumulación de saberes, sino más bien el camino que conduce al educando, a través de la unidad esencial del proceso educativo, a la comprensión del sentido de su propia existencia, único medio de poder transformar a ésta en una unidad armónica de todas sus facultades, pues la personalidad exige la lucha constante contra todo intelectualismo y contra toda tendencia a cualquier forma de despersonalización.

Obras principales: *Bases para la teoría de la propiedad*, 1867. — *Lecciones sumarias de psicología*, 1874. — *Prolegómenos del Derecho. Principios del Derecho natural*, 1874. — *Estudios jurídicos y políticos*, 1875. — *Estudios de literatura y arte*, 1876. — *Estudios filosóficos y religiosos*, 1876. — *Principios elementales del Derecho*, 1881. — *Estudios sobre educación*, 1886. — *Educación y enseñanza*, 1889. — *Resumen de filosofía del Derecho*, I, 1898. — *Estudios y fragmentos sobre la teoría de la persona social*, 1899. — *Filosofía y sociología*, 1904. — *Pedagogía universitaria*, 1905. — Edición de *Obras completas*, Madrid, 19 vols. 1916-1928. — Véase *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, febrero-marzo, 1915. — R. Altamira, *Giner de los Ríos, educador*, 1915. — Fernando de los Ríos, *La filosofía del Derecho en Don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*, 1917 (incluido en el tomo del autor: *Estudios sobre el siglo XVI*, 1956, prólogo de A. del Río). — También de F. de los Ríos, selección e introducción en el tomo *El pensamiento vivo de Francisco Giner*, 1949. — Martín Navarro, *Vida y obras de D. Francisco Giner de los Ríos*, 1945. — R. Altamira, *Biografía intelectual y moral de Don F. G. de los Ríos*, 1955.

GIOBERTI (VINCENZO) (1801-1852) fue ordenado sacerdote en 1823. En 1825 inició su enseñanza en el Colegio teológico de la Universidad de Turin, y en 1826 fue nombrado

capellán de la Corte. Exilado en París (donde falleció) en 1833, profesó durante un tiempo en el Instituto Gaggia, de Bruselas.

Gioberti elaboró una filosofía de clara tendencia ontologista (véase ONTOLOGISMO) en muchos sentidos parecida a la de Rosmini, pero más radicalmente orientada hacia el primado ontológico. El interés de Gioberti por la resurrección moral y por la unidad de Italia determinaron asimismo considerablemente el curso de sus especulaciones filosóficas que, a su vez, matizaron sus ideas acerca de la rehabilitación de su país. Opuesto a las tendencias idealistas modernas, fundadas en la primacía del conocimiento sobre el ser, primacía no sólo gnoseológica, sino en muchos casos metafísica, Gioberti sostenía que el ser supremo y real, la divinidad, es según su conocida fórmula lo que crea lo existente. El conocer no es, por consiguiente, más que una intelección de esta existencia hecha por Dios, por el Ente, y, por lo tanto, no sólo el conocer, sino la existencia misma carecen de consistencia propia sin el ente al cual inevitablemente se refieren. La definición dada por Gioberti de la idea como "término inmediato de la intuición mental" *(Int. allo studio della filosofía,* Cap. III. *Op. edite ed inedite,* 4 vols., 1844), hace que la idea misma sea la verdadera substancia de la filosofía, el auténtico *fatto primitivo.* La idea es cualquier cosa menos algo derivable de otra realidad, y por eso está en la base de toda demostración. De ahí la reducción del pensamiento filosófico a la explicación sucesiva de la primera noticia ideal y el reconocimiento de la existencia de una trama ontológica poseída por el lenguaje cuando menta lo ideal. La diferencia entre el término y la idea es paralela a la diferencia entre lo sensible y lo inteligible. La filosofía se ocupa, por)o tanto, del *"primo filosófico"* o principio absoluto, del *"primo ontológico"* o primera cosa y del *"primo psicológico"* o primera idea, y solamente la unidad de estos tres *"primi"* hace la unidad del pensamiento. Rosmini, en cambio, sostenía que el *"primo psicológico"* no era idéntico al *"primo ontológico";* la renovación de Malebranche que ello suponía era rechazada por Gioberti, quien señalaba que la distinción entre las primeras instancias y el acercamiento a lo psicológico como base de lo ontológico destruyen la unidad misma del pensamiento. Reducir, como hace Rosmini, el conocimiento a una referencia de lo sensible a lo inteligible, fundar este conocimiento en una base psicológica es para Gioberti el origen de todo relativismo y de todo escepticismo; la primacía del Ser no admite ninguna fundamentación de este tipo, y si bien el Ser absoluto no puede ser captado por la inteligencia en un acto de conocimiento, no es por ello menos cierto y evidente. Por eso las ideas y los inteligibles del mundo real no forman parte más que de un modo relativo del Ser supremo; tienen en él su ser, pero les está vedado el acceso a su conocimiento. La creación por el ente de lo existente es la fórmula más perfecta a que puede llegar la inteligencia humana, que acepta la absoluta certidumbre de los misterios suprarracionales, pero que no puede aspirar a su comprensión.

Obras: *Teorica del sovrannaturale,* 1838, 2ª ed., 1850. — *Introduzione allo studio della filosofia,* 1839-40. — *Considerazioni sulle dottrine religiose di V. Cousin,* 1840. — *Del bello,* 1841. — *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini,* 1841 (10 cartas), 2ª ed. con otras 2 cartas y los tres diálogos "Trilogia della formola ideale e dell'ente possibile", 3 vols., 1843 a 1844. — *Del buono,* 1842. — *Del primato morale e civile degli Italiani,* 1842-43. — *Prolegomeni al primato,* 1845. — *Il gesuita moderno,* 5 vols., 1846-47. — *Apologia del libro intitolato "Il Gesuita moderno", con alcune considerazioni intorno al Risorgimento italiano,* 1848. — *Discorso preliminare sulla teoria del sovrannaturale,* 1850. — *Opuscoli politici,* 1850. — *Del rinnovamento civile d'Italia,* 1851. — Obras póstumas: *Della riforma cattolica delle Chiesa,* 1856. — *Della filosofia della rivelazione,* 1856. — *Della protologia,* 2 vols, 1857 (véase asimismo, *Nuova protologia,* ed. G. Gentile, 2 vols., 1912). — *Miscellanea,* 2 vols., 1857. — *Ricordi biografici e corrispondenza,* 3 vols., 1860-1863 (con notas de G. Massari). — *Edizione Nazionale delle opere complete,* Milano, 1930 y sigs. — Véase A. Rosmini, *V. Gioberti e il panteismo,* 1848. — Di Giovanni, *Sulla riforma cattolica e sulla filosofia della rivelazione di V. Gioberti,* 1859. — B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti,* 1863. — G. Prisco, *Gioberti e l'ontologismo,* 1867. — B. Labanca, *Della mente di V. Gioberti,* 1871. — D. Zachinelli, *Il pensiero civile di Gioberti,* 1901. — A. Bruers, *Gioberti,* 1924. — U. A. Padovani, *V. Gioberti ed il cattolicesimo* (1928). — F. Palhoriès, *Gioberti,* 1929. — Ilario Rinieri, S. J., *La filosofia di Gioberti,* 1931. — L. Stefanini, *Gioberti,* 1947. — G. Saitta, *Il pensiero di Gioberti,* 1947. — A. Anzillotti, *Gioberti,* 1947. — G. Bianchi, *Il problema morale in V. Gioberti,* 1953. — Ugo Redanò, *V. Gioberti,* 1958.

GLOSAS (GLOSSAE). Véase DISPUTACIÓN.

GLOSSAE (GLOSAS). Véase DISPUTACIÓN.

GNOSEOLOGÍA. En el artículo Conocimiento (VÉASE) hemos expuesto los problemas principales de la teoría del conocimiento y las diversas soluciones propuestas a tales problemas. En el presente artículo nos referiremos únicamente al término 'gnoseología' y a su uso en relación con otras expresiones empleadas para designar el estudio filosófico del problema y los problemas del conocimiento.

El vocablo 'gnoseología' fue empleado por vez primera en el siglo XVII (por ejemplo, por J. Micraelius en el *Lexicon philosophicum terminorum philosophie usitatorum,* 1653, s.v. "Philosophia", y por George Gutke en su *Habitus primorum principiorum seu intelligentiae,* 1666) bajo la forma *Gnostología.* Con él se designaba una de las disciplinas en que se divide la *Metaphysica.* La *Gnostologia* se ocupa del conocimiento. Como escribe Micraelius: *"Ad [Philosophiam] Theoreticam pertinent I. Metaphysica cui conjugunt vel submittunt Gnostologiam* το γνωσὸν *seu omne scibile qua tale contemplantem".* Gutke escribe que la misión de la gnoseología es *"de apprehensione cognoscibilis & principiis essendi agens".* En época más reciente el término 'gnoseología' (en las diversas formas de los lenguajes modernos: *Gnoseologie, Gnoseolo-gy, Gnoseología,* etc.) ha sido empleado con frecuencia para designar la teoría del conocimiento. Sin embargo, es más frecuente el empleo de este término en español y en italiano que en alemán y en inglés. En alemán se usa con mayor frecuencia *Erkenntnistheorie* (teoría del conocimiento) y en inglés se usa con más frecuencia *Epistemology.* En francés

se usa casi siempre la expresión *théorie de la connaissance,* pero a veces se hallan los vocablos *gnoseologie* y *epistémologie.*

Es difícil unificar el vocabulario en este sentido. En español puede proponerse lo siguiente: usar 'gnoseología' para designar la teoría del conocimiento en cualquiera de sus formas, y 'epistemología' para designar la teoría del conocimiento cuando el objeto de ésta son principalmente las cien, cias. Pero como no es siempre fácil distinguir entre problemas de teoría del conocimiento en general y problemas de teoría del conocimiento científico, es inevitable que haya vacilación en el uso de los términos. No hemos pretendido, pues, ser excesivamente rigurosos a este efecto en la presente obra; en ella se han usado las expresiones 'teoría del conocimiento' (y a veces 'crítica del conocimiento', que corresponde a la expresión alemana *Erkenntniskritik,* 'gnoseología' y 'epistemología', así como los adjetivos 'gnoseológico' y 'epistemológico'. Sólo en casos en que ha sido muy clara la referencia al conocimiento científico se han usado los vocablos 'epistemología' y 'epistemológico' con preferencia a los términos 'gnoseología' y 'gnoseológico'.

GNOSTICISMO. Se define de un modo general el gnosticismo como toda tendencia y pretensión de conseguir el saber, γνῶσις, absoluto, sin que ello signifique siempre el acceso al mismo por vía puramente racional o intelectual, sino más bien "mística" y extática. Ahora bien, esta definición no permite, por demasiado general, entender el significado concreto del gnosticismo, tal como se dio especialmente en el curso del siglo II, pero también tal como fue desarrollado, anteriormente, en la llamada gnosis mágico-vulgar. Usualmente se llaman gnósticos a una serie de pensadores que elaboraron grandes sistemas teológico-filosóficos en los cuales se hallan mezcladas las especulaciones de tipo neoplatónico con los dogmas cristianos y las tradiciones judaico-orientales sin que, por lo demás, la presencia de estos diversos elementos baste *por sí sola* para explicar los caracteres peculiares del gnosticismo. Por un lado, había ya algo de gnosticismo en el seno de la especulación filosófica griega de la "decadencia"; por otro lado, el gnosticismo parece poder desarrollarse solamente dentro de la corriente cristiana. Esta doble y a la sazón contraria raíz del gnosticismo no es uno de los problemas menores de esta tendencia, y ello de tal modo que su comprensión depende decisivamente del mayor o menor peso dado a la "fuente" helénica o a la cristiana. Para algunos, en efecto, el gnosticismo es una "filosofía cristiana" o, por lo menos, un intento de ella; esta opinión, que defiende A. Harnack, no se halla muy lejos de la idea sustentada por Plotino, quien en su tratado contra los gnósticos no distingue entre ellos y los cristianos, y los sume a todos en un común sentimiento anti-helénico. Para otros, en cambio, el gnosticismo es una manifestación interna del pensamiento antiguo de la decadencia, que precisamente aprovecha para su constitución los elementos que le aporta el cristianismo y los aparentes conflictos entre la Antigua y la Nueva Ley. En todo caso, para los efectos de una descripción de sus caracteres no es posible eliminar ninguna de las dos fuentes. En general, el gnosticismo puede ser considerado como uno de los intentos de "salvación por el saber" que abundaron tan pronto se abandonó la vía estrictamente intelectual.

Históricamente suele distinguirse entre tres tipos de gnosis: la gnosis *mágico-vulgar,* la gnosis *mitológica y* la gnosis *especulativa.* Aquí nos interesa especialmente la última por la mayor relación que tiene con conceptos filosóficos, por lo que, además de referirnos más ampliamente a ella, dedicamos artículos separados a los más importantes gnósticos: Basílides, Carpócrates, Marción, Valentino. Antes hablaremos, sin embargo, de los dos primeros tipos mencionados de gnosis. Observemos que aunque hay considerables diferencias entre las tres gnosis, algunos de los temas de cada una pueden enlazarse con otros temas de las restantes. Así, hay rasgos mágicos en la gnosis especulativa y sobre todo en la mitológica, rasgos mitológicos en la especulativa y rasgos especulativos en la mitológica. Además, estas dos últimas tienen características comunes muy acusadas, tales como la tendencia a describir el cosmos mediante imágenes entresacadas a la vez de motivos orientales (principalmente bíblicos) y griegos (principalmente míticos); la suposición de que hay dos polos —el positivo y el negativo, o el bien y el mal— entre los cuales se mueve el alma, y la creencia en la posibilidad de operar —mediante ritos o mediante el "pensamiento"— sobre el proceso cósmico.

1. *La gnosis mágico-vulgar.* Fue la propagada especialmente por Simón el Mago, de Samaria. Es el Simón que predicaba a los samaritanos mediante prácticas mágicas y al cual se refieren los *Hechos* de los Apóstoles (VIH 9 sigs.): "Había antes en la ciudad un hombre llamado Simón que, creyéndose personaje importante, ejercía la magia y asombraba al pueblo de Samaria", que lo llamaba la fuerza (o potencia) de Dios. Ahora bien, aunque Simón el Mago aparece bajo el aspecto de un predicador mágico-religioso, se encuentran en él (según testimonios de San Ireneo y San Hipólito) tendencias a una especie de gnosis mágico-mitológica, por cuanto no solamente predicaba la existencia de una fuerza infinita, que era el Espíritu de Dios, sino que consideraba tal fuerza como el origen y la raíz —secretos— del universo. Estas últimas tendencias fueron acentuadas por otros gnósticos, tales como el discípulo de Simón, Menandro (que nació en Capparetea, Samaría, y vivió en Antioquía), y Satumilo de Antioquía.

2. *La gnosis mitológica.* Según Hans Joñas, esta gnosis tiene un origen oriental y se halla representada por varias sectas. Mencionaremos algunas, (a) La secta de los *mandeos* (partidarios del "poseer conocimiento" o *mandayya),* una secta judía mística — llamada también de los *nasoreos y* luego, aunque impropiamente, de los *sabeos, zabeos* o *cristianos de San Juan.* Fue coetánea de los orígenes del cristianismo, y, según varios autores, estaba tan cercana al mismo que, al decir de R. Bultmann (cuya opinión, sin embargo, ha sido rechazada por otras autoridades), el Evangelio de San Juan tiene origen gnóstico-mandeo más bien que cristiano-griego, (b) La secta de los *ofitas* —secta judía o sirio-alejandrina—, que tenía como símbolo la serpiente, ὄφις, y que fueron llamados también por este motivo (S. Hipólito) los *naasenos*

(del hebreo *Nachasch, serpiente).* (c) La secta de los *barbelo-gnósticos,* llamada por de Faye (junto con la de los ofitas) secta de los *Adeptos de la Madre,* por admitir la existencia de un principio femenino o *Primera Mujer* como tercer principio de una tríada fundamental, la cual incluía, además, como primer principio, el *Absoluto, Padre, Luz* o *Primer Hombre, y* como segundo principio el *Segundo Hombre,* o el *Hijo del Hombre.* Ofitas y barbelo-gnósticos ofrecían rasgos muy semejantes en el desarrollo de sus mitologías, en las cuales aparecía *Sabiduría* (entre los barbelo-gnósücos, *Barbelo)* como fuerza femenina creada por la *Primera Mujer,* fuerza que daba origen a una serie de criaturas (la primera, una *ogdoada,* formada por *Sabiduría* y sus siete hijos) y que terminaba con una lucha entre *Sabiduría* (representante del Bien) y los demonios creados por *Jaldabaoz* (representante del Mal), con la consiguiente victoria de la primera, la cual consiguió de *Absoluto* que enviara a la Tierra a Jesucristo, (d) La secta o sectas que produjeron el único escrito gnóstico completo que se posee: el llamado *Pistis Sophia* (véase bibliografía), una obra en copto descubierta en el siglo XVIII por el Dr. Askew y publicada por vez primera en 1851 por J. H. Petermann. Algunos autores relacionan las doctrinas de esta secta —probablemente de origen sirio— con las sostenidas por ofitas y barbelo-gnósticos, pero el problema permanece todavía sin solución satisfactoria. Indiquemos aquí sólo, como muestra de la fantasía que impregna esas manifestaciones de la gnosis mitológica, que en el escrito en cuestión se describe a Jesús, once años después de su resurrección, en conversación con sus discípulos en el Monte de los Olivos. El tema de la obra lo constituyen las revelaciones de Jesús sobre su viaje por el mundo sobrenatural. Jesús cuenta de su ascenso por las esferas hasta llegar al eón que había ocupado antes *Pistis-Sophia,* la cual, por deseo de elevarse hasta la suprema fuente, se precipitó en el caos, alcanzada por la venganza de los eones superiores. El hundimiento en el caos es equivalente a la sumersión en la materia informe, de la cual intenta escaparse, cosa que no consigue sino después de haber recitado unos himnos y de haber recibido de Jesús una fuerza liberadora. El triunfo de *Sophia* sobre los arcontes vengativos, y su aproximación al *Absoluto,* constituyen el fin de la complicada historia. El elemento de lo fantástico está, pues, omnipresente en ella, pero cabe preguntar si la historia tiene una intención descriptiva o meramente alegórica. Este última posibilidad no está excluida si pensamos que tanto en esta como en otras manifestaciones de la gnosis mitológica aparecen una serie de concepciones que se reiterarán —bien que en forma menos personalizada— en la gnosis especulativa. Entre estas concepciones figura en particular la del alma como ser desterrado de otro mundo, el mundo de la luz. Según ello, el alma habita un mundo extraño y vive siempre anhelosa de volar hacia otro mundo del cual procede y que no tiene relación con éste. Por eso aquel otro mundo es descrito como lo negativo (lo indecible): es el mundo escondido, en cuyo centro se encuentra el Dios también escondido e inaccesible. Extrañeza, destierro, cautiverio, mundo sobrenatural y luminoso, vuelo y anhelo, llamada y vigilia, mensaje y redención, evocación y recuerdo, constituyen, junto a embriaguez y sombra, olvido, sueño y muerte, algunas de las categorías dramáticas que predominan en el gnosticismo mitológico y que se centran en torno al destino del alma y su historia.

3. *La gnosis especulativa.* Como apuntamos, *algunos* de los temas anteriores pasaron a la gnosis especulativa, la cual puede ser considerada *en parte* como un desarrollo de la citada mitología con auxilio de los conceptos de la filosofía griega. Los principales representantes de la gnosis especulativa son Basílides, Carpócrates, Valentino y Marción, si bien este último es considerado por algunos autores (A. von Harnack, H. Leisegang) como un autor no gnóstico en vista de que su interés consistía más en la fundación de una comunidad religiosa y en las prácticas correspondientes que en el desarrollo de una especulación filosófico-teológica. Como algunos elementos de las concepciones de Marción pasaron al resto de la gnosis especulativa podemos, sin embargo, describir ésta mediante una serie de características comunes. Ante todo, el apoyo en un dualismo entre el Dios malo, el demiurgo creador del mundo y del hombre, identificado muchas veces con el Dios del Antiguo Testamento, y el Dios bueno, revelado por Jesucristo. La redención del hombre por Cristo es precisamente la obra de la revelación; en ella consiste propiamente la gnosis, y sólo por ella podrá el hombre desprenderse de la materia y del mal en que se halla sumergido y ascender hasta la pura espiritualidad de Dios. Este ascenso no es, sin embargo, el resultado de un primado del ser sobre el no ser, sino la consecuencia de una lucha: el universo del gnóstico no es, en efecto, un universo estático, ni siquiera dialéctico, sino dinámico o, mejor aun, dramático. La lucha entre el Dios del mal y el Dios de la bondad, y la definitiva victoria de este último, forman la trama y la dramática peripecia en que consisten la historia de la Naturaleza y del hombre. El gnosticismo presupone ante todo no sólo la impotencia del Dios creador para ser plenamente bueno —y de ahí su fracaso en la creación—, sino que, además, coloca frente a él, como algo esencialmente preexistente y resistente, a la materia, que el Dios-demiurgo (según Marción, el Dios de los judíos, Dios inferior, vengativo y justiciero) no puede plasmar debidamente. El carácter dramático del proceso del universo es explicado más bien, sin embargo, por una continua producción de *eones,* que simbolizan las fuerzas esenciales. El sistema de Valentino es, en este respecto, el más explícito y el que más se atiene a una especulación intelectual, en ocasiones próxima a ciertos desarrollos neoplatónico. Así, Valentino supone que al comienzo había un principio masculino, el *Padre* o el *Abismo,* al que se agregó un principio femenino, el *Silencio.* La unión de los dos dio origen al *Nous* y al *Descubrimiento (Verdad).* Los cuatro principios forman inmediatamente la primera Tetrada, pero los diversos elementos se unen entre sí y van engendrando otros principios y realidades. A la *Tetrada* sigue una *Ogdoada;* de ella surgen los *eones y* se constituye una *Pléroma.* Pero esta serie de producciones no desencadena aún el drama; éste surge por el deseo de *Sophia* de conocer la

naturaleza del *Primer Abismo.* El afán de conocimiento es, de este modo, el primer indicio de una rebelión que constituye el motivo del proceso dramático y también el motivo del intento de restablecer la situación originaria, el Orden esencial del Pléroma. No es extraño que poco a poco se fuera acentuando el dualismo de los gnósticos y que inclusive este dualismo fuera el que caracterizara la esencia de la gnosis. No obstante, el dualismo gnóstico se distingue del dualismo maniqueo en que, en todos los casos, el drama del universo está ya previamente, intelectualmente, resuelto por la mayor potencia y realidad del Principio bueno y superior.

El gnosticismo no descuidaba, por lo demás, los problemas morales, y una ética se derivaba frecuentemente de la gnosis. Ahora bien, es notable advertir que en ésta se da por lo menos una doble moral respecto al tratamiento por parte del hombre y, en general, de todo ser espiritual, de su propio cuerpo: la moral ascética y la moral relajada. En general, los grandes representantes del gnoticismo se decidieron por la primera. Pero la moral relajada no era en modo alguno ajena a la gnosis. En efecto, toda idea del cuerpo corno algo absolutamente menospreciable (o inclusive "inexistente" en su principio), según sostenía la gnosis, *puede* dar origen a una moral de este tipo, pues lo que el cuerpo "haga" no afecta esencialmente a la "carrera" del alma.

Las doctrinas de los gnósticos son conocidas principalmente a través de varias refutaciones; entre ellas destacan las de San Ireneo y San Hipólito, pero hay que mencionar asimismo al respecto a San Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, San Agustín y Plotino (*Enn.*, II ix). Textos reunidos sobre los partidarios de Basílides y Valentino en W. Voelker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, 1932 [Sammlung ausgewahlter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, N. F. S.]. — Edición por A. von Harnack de la *Carta* del valentiniano Ptolomeo a Flora, 1904. — Edición por W. Cureton del *Diálogo* de Filipo, discípulo de Bardesano, en *Spicilegium Syriacum*, texto sirio y trad. inglesa, 1855 (el mismo texto ha sido editado por Graffin, *Patrologia syriaca*, I, 2, 1907). Véase también para las fuentes gnósticas E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften, gnostische Hymnen mit Text und Uebersetzung*, 1904. Selección de fuentes, en trad. alemana por W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, 1910. — Hacia 1945 se descubrieron en Nag Hamadi (Alto Nilo, Egipto) un número considerable de manuscritos en varias formas de copto, redactados probablemente entre los siglos II y IV, con literatura de índole gnóstica. Se hallan agrupados en 13 códices, conteniendo, entre otros escritos: "El Libro Secreto del Gran Espíritu Invisible" (Cod. 1); "Evangelio de la Verdad", un gran tratado teológico y cosmológico (Cod. 2, llamado *Codex Jung*, en posesión de "Instituto Jung de Psicología analítica", de Zürich); un "Evangelio según Tomás", una "Hipóstasis de los Arcontes" (Cod. 3); una "Interpretación de la Gnosis" (Cod. 6); una "Apocalipsis de Pablo" (Cod. 7); "El Pensamiento... del Gran Poder", de índole hermética (Cod. 9). Sobre estos manuscritos, en proceso de ed. y trad., véase Eva Meyerovitch, "Los manuscritos gnósticos del Alto Egipto", *Diógenes*, 25 (1959), 99-124 [bibliog. en págs. 123-4, de la que destacamos: H. Ch. Puech, "Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte", *L'Encyclopédie française*, t. XIX, 1957, fasc. 19/42/4 a 19/42/13, y J. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte*, t. I, 1958; t. II, 1960]. — El escrito *Pistis Sophia* referido antes como texto clásico para el conocimiento de la gnosis de los ofitas ha sido transmitido en versión copta. Véase *Pistis Sophia: Opus gnosticum Valentino adjudicatum a codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze. Edidit J. H. Petermann, Berlín*, 1851. Trad. francesa por C. Amélineau, 1895; trad. inglesa por G. R. S. Mead, 1921 (hay también una trad. del copto, por George Horner, con introducción de F. Legge, 1924), trad. alemana (junto con los otros dos textos a continuación mencionados) por Carl Schmidt, 1905 (en la serie: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, mencionada en la bibliografía del artículo CRISTIANISMO). Los dos libros Jehû y un tratado anónimo, o sean los dos textos antes aludidos, han sido editados, a base de un códice copto (el *Papyrus Brucianus*) por Amélineau, *Notice sur le Papyrus gnostique Bruce*, 1891, y por Carl Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, 1892. Sobre este último texto, véase la trad. del copto y el comentario de Charlotte A. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus (Bruce MS. 96. Bod. Lib. Oxford)*, 1933. — Véase el abundante material histórico y filológico contenido en A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1894 (especialmente el vol. I: *Die Chronologie*); por lo demás, todas las historias del cristianismo (VÉASE) y de la filosofía se refieren al tema. De Harnack Cfr. asimismo *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus*, 1873. — Además: H. L. Mansel, *The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries*, ed. B. Lightfoot, 1875. — Ignaz von Döllinger, *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter*, 1890. — C. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme egyptien*, 1887. — Friendländer, *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*, 1898. — C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum*, 1900. — E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècles*, 1903. — E. H. Schmidt, *Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer höheren Kultur. I. Die Gnosis des Altertums*, 1903. — Ernesto Buoaiuti, *Lo gnosticismo, storia d'antiche lotte religiose*, 1907. — W. Bousset, *Hautprobleme der Gnosis*, 1907 (Bousset redactó los artículos sobre Gnosis y Gnosticismo en la *Realenzyklopädie*, de Pauly-Wissowa). — W. Köhler, *Die Gnosis*, 1911. — J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, 1922. — Hans Leisegang, *Die Gnosis*, 1924. — F. C. Burkitt, *Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the second Century*, 1932 (Burkitt sostiene una tesis inversa a la de Gilson; el gnosticismo es, según él, un "problema interno" del cristianismo). — Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis*, con una introducción titulada "Zur Geschichte und Methodologie der Forschung", 1934; 2ª ed., 1954; II, 1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, 1954. — S. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irenée*, 1947. — S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, 1947. — G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 1951. — A. -J. Festugière, O. P., *La révélation d'Hermès Trimégiste* (tomo IV. *Le Dieu inconnu et la Gnose*, 1954). — H. Cornélis y A. Léonard, *La gnose éternelle*, 1959. — Serge Hurin, *Les gnostiques*, 1959 (Que sais-je?, 808). — S. Pétrement, "La notion de gnosticisme", *Revue de Méthaphysique et de Morale*, Année

65 (1960), 385-421. — K. Rudolph, *Die Mandäer,* 2 vols., 1960-1961. — A. Wlostock, *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Getchichie und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung,* 1960. — Lady E. Stefana Drower, *The Secret Adam, A Study of Nasorean Gnosis,* 1961. — Véase también H. Söderber, *La religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen âge,* 1949.

GOBINEAU (ARTHUR, CONDE DE) (1816-1882), nac. en Ville d'Avray, en las proximidades de Paris, estudió, especialmente en su obra capital, el problema de la decadencia de las civilizaciones. Esta decadencia no es debida, a su entender, a las causas que usualmente se citan: la corrupción, la irreligión o la lujuria. Tampoco es debida a la acción de los gobernantes. Un pueblo degenerado o decadente, dice Gobineau, es aquel que ya no posee el mismo valor intrínseco que antes, es decir, "el que no posee ya la misma sangre en sus venas", a causa de haber sido afectada su sangre por "continuas adulteraciones" *(Essai,* Cap. IV). Esto supone que hay diferencias de valor entre razas humanas y que, por consiguiente, una raza puede "contaminar" a la otra. El biologismo que supone esta noción de Gobineau no ha sido negado por su autor. Todo lo contrario; él mismo compara un pueblo con un cuerpo humano, y hace consistir el valor primordial de éste en su "vitalidad". De ahí que Gobineau se ocupe especialmente de señalar cuáles son las condiciones que debe cumplir un pueblo para mantenerse inmune a la degeneración. Pero como estas condiciones dependen esencialmente, a su entender, de la pureza de la raza, resultará que la raza primero y su pureza después serán para él el fundamento de cualquier filosofía de la historia. La exaltación de la raza germánica debe ser comprendida a la luz de esta idea. Pues la raza germánica es, afirma, la mas alta variedad del tipo blanco, superior a las demás variedades y, por supuesto, incomparable con los tipos amarillo y negroide —para Gobineau, el ínfimo tipo— *(Essai,* Cap. XVI). En último término, decir "raza" es decir "raza germánica", en el mismo sentido en que se dice de alguien que es "un hombre de raza". Pero el término 'raza' se puede aplicar también, a los efectos de la medición de valor, a los diversos tipos. En la raza radican, según Gobineau, todos los valores (o disvalores), no sólo físicos, sino también espirituales. Reducir la multiplicidad racial a la idea de un humanismo es, a su entender, una degeneración de la historia y el principio de la decadencia para todas las razas superiores. La desigualdad de las razas es, por consiguiente, una desigualdad física y espiritual; su mutua relación no es una función de su diferencia, sino de su necesaria subordinación. Por eso es preciso conservar pura la raza y en particular la raza germánica como natural dominadora de las restantes, pues su mezcla significaría necesariamente su desaparición. La filosofía de la historia de Gobineau se reduce de este modo a un naturalismo idealista, en el cual el primer término es representado por la interpretación de la historia a base de un factor real natural, y el segundo por la determinación de una finalidad.

La obra en la cual Gobineau desarrolla su teoría histórica es el *Essai sur l'inégalité des races humaines,* 4 vols., 1853-1855, nueva ed., 2 vols., 1940 (trad. esp.: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas,* 1936). — Importante es también la obra *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale,* 1865. — Véase también: *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau,* 1908, ed. L. Schemann. — Véase: E. Kretzer, *G.,* R. Dreyfus, *La vie et les prophéties du comte de G.,* 1905. — Fritz Friedrich, *G.-Studien,* 1906. — L. Schemann, *G. und die deutsche Kultur,* 1910, 7ª ed., 1934. — M. Lange, *Le comte de G. Étude biographique et critique,* 1924. — I. de Lacretelle, *Quatre études sur G.,* 1927. — Reinhold Falk, *Die weltanschauuliche Problematik bei G.,* 1936. — A. Combris, *La philosophie des races du comte de G. et sa portée actuelle,* 1937.

GOBLOT (EDMOND) (1858-1935), nac. en Mamers (Sarthe), profesor en Caen y en la Universidad de Lyon, ha seguido fielmente la tradición racionalista francesa y en frecuentes ocasiones las tendencias de la "filosofía asimilacionista" en la que se han destacado, entre otros, Brunschvicg y Lalande. Estas tendencias han sido aplicadas por Goblot no solamente a los problemas lógicos y de filosofía de las ciencias, sino también a problemas sociológicos. En su última obra importante, sobre la lógica de los juicios de valor, Goblot ha desarrollado algunos puntos de vista de índole personalista.

Obras: *Essai sur la classification des sciences,* 1898. — *Justice et Liberté,* 1902. — *Traité de Logique,* 1918 (trad. esp.: *Tratado de lógica,* 1929). — *Le système des sciences, le vrai, l'intelligible et le réel,* 1922. — *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne,* 1930. — *La logique des jugements de valeur,* 1927. — Hay trad. esp. (1933 y otras ediciones) de su *Vocabulaire philosophique* (1901): *El vocabulario filosófico* (últ. ed., 1945). — Véase J. Kergomard, P. Salzi, F. Goblot, *Edmond Goblot (1858-1935). La vie, l'oeuvre,* 1937.

GOCLENIUS (RUDOLF [GLÖCKER]) (1547-1628), llamado "el Viejo", nac. en Corbach (Waldeck), fue profesor en la Universidad de Marburgo. Goclenius fue uno de los que siguieron a la vez las doctrinas aristotélicas de Melanchton y algunas de las teorías lógicas de Pierre de la Ramée (Petrus Ramus); es usual por ello llamarlo semi-remista. La importancia de Goclenius reside en sus contribuciones a la terminología filosófica (p. ej., en la introducción del vocablo 'psicología' [VÉASE] y en su recopilación y ordenación de los sentidos de los vocablos filosóficos en su influyente léxico). Por sus trabajos eruditos Goclenius fue llamado (por Ioan. Wirtzius Tig P. en el "Prefacio" al *Lexicon*) *Goclenius Sophiae Titan.*

Obras: *Physicarum rerum... sequentes Theses philosophicas,* 1587. — *Problematum logicorum... pars prima,* 1589. — Ψυχολογία, *hoc est de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes et disputationes quorundam Theologorum & Philosophorum nostrae aetatio, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit,* 1590. — *Problemata rhetorica,* 1596. — *Ratio solvendi vitiosas argumentationes,* 1598. — *Scholae seu disputationes physicae,* 1602. — *Conciliator philosophicus,* 1609. — *Isagoge in peripateticorum et Scholasticorum primam philosophiam quae vulgo dicitur Metaphysica,* 1612. — *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur,* 1613; reimp., 1962. — *Problematum logicorum et philosophicarum... partes iv,* 1614. — *Lexicon philosophicum graecum,* 1615 (con apéndice de voces y frases

latinas usadas en filosofía). — *Acrotelention astrologicum,* 1618. — *Physiognomia,* 1625.

GÖDEL (KURT) nac. (1906) en Brno (Checoslovaquia), se trasladó en 1924 a Viena y en 1940 a Princeton (New Jersey), donde es miembro permanente del Institute for Advanced Study. Entre sus contribuciones a la lógica matemática figuran su teorema de la incompletitud con la prueba de que la teoría numérica elemental y cualquier lógica suficientemente rica para alojarla son o inconsistentes (véase CONSISTENTE) o incompletas (v. COMPLETO); su teorema y la prueba de que no puede formalizarse una prueba de consistencia para todo sistema bien definido de axiomas a base de tales axiomas; y, finalmente, su demostración de que la hipótesis cantoriana del continuo (v.) es consistente con los demás axiomas de la teoría de los conjuntos si estos axiomas son consistentes. Nos extendemos con más detalle sobre los dos primeros teoremas en el artículo Gödel (Prueba de), donde resumimos su método de arit-metización de la sintaxis.

Escritos: "Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls", *Monatshefte für Mathematik und Physik,* XXXVII (1930), 349-60. — "Ueber formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme", I, *Ibid.,* XXXVIII (1931), 173-98. "Zur intuitionischen Arithmetik und Zahlentheorie", *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums,* Heft 2 (de 1929-30, publicado 1932), págs. 34-8. — *On Undecidable Propositions of Formal Mathematical Systems,* 1934 (mimeog.). — *The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum-Hypothesis with the Axioms of Set Theory,* 1940 (en *Annals of Mathematics,* 3), reimpresiones con ligeras correcciones y adiciones, 1951, 1953. — "Russell's Mathematical Logic", en *The Philosophy of B. Russell,* ed. P. A. Schilpp, 1944, págs. 123-53. — "Über eine bisher noch nicht benützte Erweiterung des finiten Standpunktes", *Dialectica,* XII (1958), 280-6.

GODEL (PRUEBA DE). Hasta 1931 se creyó que era posible llevar a cabo el programa de completa axiomatización de la matemática propugnado por David Hubert y otros autores. Se suponía que podía hallarse un sistema logístico en el cual se alojara la matemática (clásica), y que podía probarse que tal sistema era completo (VÉASE) y consistente (VÉASE). Kurt Gödel (VÉASE) echó por tierra semejante suposición. Mostró que, dado un sistema logístico razonablemente rico (el sistema de los *Principia mathematica* o el sistema axiomático de los conjuntos elaborado por Zermelo, Fraenkel y J. von Neumann), tal sistema es esencialmente incompleto, por aparecer cuando menos un enunciado o teorema que no es decidible (VÉASE) en el sistema.

Con el fin de realizar su propósito, Gödel se valió de lo que se ha calificado de aritmetización de la sintaxis (VÉASE). Consiste en correlacionar cada uno de los signos de un cálculo dado con números de la aritmética natural elemental. Así, tenemos las correlaciones siguientes.

Para los signos del cálculo:

'∼' se correlaciona con '1',
'∨' se correlaciona con '2',
'⊃' se correlaciona con '3',
'∃' se correlaciona con '4',
'=' se correlaciona con '5',
'0' se correlaciona con '6',
'*S*' se correlaciona con '7',
'(' se correlaciona con '8',
')' se correlaciona con '9',
',' se correlaciona con '10'.

Para las variables usadas en el cálculo:

'*p*' se correlaciona con '12',
'*q*' se correlaciona con '15',
'*r*' se correlaciona con '18',
'*p'*' se correlaciona con '21',
'*q'*' se correlaciona con '24',
'*r'*' se correlaciona con '27',

y así sucesivamente. A la vez:

'*x*' se correlaciona con '13',
'*y*' se correlaciona con '16',
'*z*' se correlaciona con '19',
'*x'*' se correlaciona con '22',
'*y'*' se correlaciona con '25',
'*z'*' se correlaciona con '28',

y así sucesivamente. A la vez:

'*P*' se correlaciona con '14',
'*Q*' se correlaciona con '17',
'*R*' se correlaciona con '20',

y así sucesivamente.

Para la lectura de los signos del cálculo correlacionados con '1', '2' y '3', véase CONECTIVA. Para la lectura del signo correlacionado con '5', véase IDENTIDAD. Para la lectura de los signos correlacionados con '8' y '9', véase PARÉNTESIS. El signo correlacionado con '6' es un cero. El signo correlacionado con '7' se lee 'el próximo número sucesor' o 'sucesor'. El signo correlacionado con '10' es un signo de puntuación. Las variables correlacionadas con '12', '15', '18', etc., son variables sentenciales (véase SENTENCIA, PROPOSICIÓN). Las variables correlacionadas con '13', '16', '19', etc., son variables individuales (véase VARIABLE, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR). Las variables correlacionadas con '14', '17', etc., son variables predicados (véase VARIABLE, PREDICADO, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR; nosotros hemos usado comunmente en esta obra '*F*', '*G*', '*H*', '*F'*', '*G'*', '*H'*', etcétera). Se observará que cada serie de correlaciones empieza con un número y sigue según una cierta ley (sucesión de números naturales por enteros hasta 10 la primera serie, sucesión de números naturales a partir de 12, de modo que cada número sea mayor que 10 y sea divisible por 3 en la segunda, etc.).

Una vez en posesión de estas reglas, se procede a expresar numéricamente cualquier fórmula dada. A tal efecto, se van tomando los números que corresponden a cada uno de los signos (signos propiamente dichos y variables) y se colocan como exponentes de la serie de los números primos, se multiplican entonces entre sí tales números primos elevados a las correspondientes potencias, y se obtiene un número que es calificado de número gödeliano. Por ejemplo, el número gödeliano de la fórmula del cálculo sentencial $p \supset q$ es el producto siguiente:

$$2^{12} \times 3^{3} \times 5^{15}.$$

El número gödeliano de la fórmula del mismo cálculo $p \supset (p \vee q)$ es el producto siguiente:

$$2^{12} \times 3^{3} \times 5^{8} \times 7^{12} \times$$
$$\times\ 11^{2} \times 13^{15} \times 17^{9}$$

El número gödeliano de la fórmula del cálculo cuantificacional elemental $(\exists x)\ Px$ es el producto siguiente:

$$2^{8} \times 3^{4} \times 5^{13} \times 7^{9} \times 11^{14} \times 3^{13}.$$

El número gödeliano de la fórmula correspondiente a uno de los axiomas de la teoría numérica elemental $(\exists x)\ (x = Sy)$, o sea la fórmula según la cual cada número tiene un sucesor inmediato, es:

$2^{8} \times 3^{4} \times 5^{13} \times 7^{9} \times 11^{8} \times$ $\times 13^{13} \times 17^{5} \times 19^{7} \times 23^{16} \times 29^{9}$, y así sucesivamente.

El cálculo queda, así, aritmetizado, y de tal suerte que a cada fórmula corresponde un número único, el cual puede descomponerse a su vez en sus factores primos, con lo cual, dado un número gôdeliano, se puede ver a qué fórmula del cálculo corresponde.

A la posibilidad de representar numéricamente las fórmulas del cálculo se añade la posibilidad, en el presente caso más importante, de representar numéricamente enunciados metamatemáticos (locuciones sintácticas) sobre el cálculo. Así, por ejemplo, dado un cálculo, C, pueden aritmetizarse enunciados tales como: x es un signo de C, x es una prueba en C, así como enunciados sobre propiedades metalógicas de C, tales como: C es completo, C es consistente, etcétera.

De este modo, los metateoremas de la sintaxis de un cálculo dado pueden ser expresados mediante teoremas de la teoría numérica elemental y probados dentro de tal teoría.

Ahora bien, Gödel encontró una locución sintáctica relativa a una fórmula aritmética expresable mediante cierto número gödeliano que afirma que tal fórmula no es demostrable. La locución sintáctica en cuestión puede a su vez representarse mediante un número göeliano correspondiente a una fórmula aritmética. Puede entonces probarse que tal fórmula es demostrable si y sólo si la negación de la misma fórmula es asimismo demostrable. Se trata, pues, de una fórmula indecidible.

A base de ello se establece entonces si la locución sintáctica que afirma la consistencia de la aritmética puede ser demostrada. El resultado es negativo. En efecto, la locución de referencia puede ser representada mediante una fórmula aritmética tal, que si esta fórmula es demostrable, entonces la mencionada fórmula indecidible es también demostrable. Mas puesto que se ha establecido que la fórmula indecidible no es demostrable, debe concluirse que la locución que afirma la consistencia de la aritmética no es tampoco demostrable. La locución que afirma que la aritmética es consistente es, pues, indecidible.

Aunque puede construirse un sistema lógico dentro del cual la locución que se había probado como indecidible resulte decidible, siempre será posible encontrar en tal sistema otra locución indecidible. La construcción de otro sistema lógico que resuelva la dificultad anterior no resolverá, empero, definitivamente la cuestión, pues en el interior de tal sistema se encontrará por lo menos otra locución indecidible. Por más sistemas lógicos que se construyeran, no se haría sino hacer retroceder indefinidamente el hallazgo de un supuesto cálculo completo y consistente capaz de alojar en su seno la matemática. Todo sistema lógico de tal especie debe poseer reglas de inferencia más ricas que el cálculo sobre el cual se pronuncia, y en el interior del sistema vuelve a aparecer la dificultad apuntada. En suma, si el sistema es completo, no es consistente; si es consistente, no es completo. J. Findlay (Cfr. art. cit. *infra)* ha presentado una interesante versión lingüística de los resultados de Godel. Resumiremos (y simplificaremos) las ideas de Findlay en los siguientes párrafos.

Ante todo hay que distinguir entre un enunciado y un cuasi-enunciado (lo que Findlay llama *statement-form).* Un cuasi-enunciado es una expresión que contiene variables libres. Esta expresión se convierte en un enunciado cuando tales variables se sustituyen por expresiones con un significado constante.

Consideremos ahora un enunciado, el cual introduciremos como sigue: El enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (1)

Digamos de (1) que es indemostrable. Escribiremos entonces: Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión.

Consideremos ahora otro enunciado, el cual introduciremos como sigue:

> El enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado 'Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión' por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (2)

De (2) podemos afirmar su indemostrabilidad. Tendremos entonces: Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado 'Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión' por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (3)

Llamemos *E* a (3). Es obvio que *E* afirma que un cierto enunciado es indemostrable. Ahora bien, si sustituimos la variable 'X' en el cuasi-enunciado a que nos referimos en *E* por el mismo cuasi-enunciado, obtenemos:

> Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado 'Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión' por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (4)

Llamemos *E'* a (4). Es obvio que *E'* es igual a *E*. Por lo tanto, tenemos un enunciado que dice de sí mismo que es indemostrable. Esto significa que tal enunciado no es demostrable por medio del lenguaje al cual pertenece. Si el enunciado en cuestión es demostrable, entonces es indemostrable, pues tal enunciado afirma de sí mismo que es indemostrable. Si el enunciado en cuestión es refutable, entonces es demostrable. Tal enunciado es, pues, indecidible (véase DECIDIBLE) en el lenguaje en el cual se expresa.

Véase la bibliografía de GÖDEL (KURT). Además: B. Rosser, "An Informal Exposition of Proofs of Gödel's Theorems and Church's Theorem", *The Journal of Symbolic Logic*, IV (1939), 53-60. — J. Findlay, "Gödelian Sentences: A Non-Numerical Approach", *Mind*, N. S. LI (1942), 259-65. — A. Mostowski, *Sentences Undecidable in Formalized Arithmetic. An Exposition of the Theory of K. Gödel*, 1952. — J. Ladrière, *Le théorème de Gödel*, 1954. — Id., íd., *Les limitations internes des formalismes. Étude sur la signification du*

théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondaments des mathématiques, 1956 (tesis). — Wolfgang Stegmüller, *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultate von Gödel, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 1959. — Ernest Nagel y James R. Newman, *Gödel's Proof*, 1958 (trad. esp.: *La prueba de Gödel*, 1959 [Centro de Estudios Filosóficos. Univ. Nac. de México, Cuaderno 6]) (Crítica en H. Putnam, *Philosophy of Science*, XXVII [1960], 205-7). — Véase también John Myhill, "Some Philosophical Implications of Mathematical Logic", *The Review of Metaphysics*, VI (1952), 165-98.

GODOFREDO DE FONTAINES, Godefredus de Fontibus (t 1306) nac. en Fontaines-lez-Hozémont, en la región de Lieja, estudió en Paris, donde fue maestro de teología y miembro de la Sorbona. En 1300 fue elegido obispo de Tournai, pero renunció al cargo por haber sido discutida la elección. Su filosofía sigue en general la línea del tomismo, oponiéndose al respecto a las tesis de Enrique de Gante. Sin embargo, en algunos puntos importantes Godofredo no se manifiesta partidario de la doctrina de Santo Tomás. Ello aparece sobre todo en la teoría de la distinción entre la esencia y la existencia. Según Godofredo, en efecto, no hay distinción entre ellas inclusive en los seres creados. Se ha observado, empero, que esta posición de Godofredo está destinada sobre todo a solucionar los inconvenientes que plantearía una distinción que equivaliera a una separación de esencia y existencia como si fueran dos cosas. En la doctrina del conocimiento, aunque Godofredo defiende la teoría tomista de la abstracción frente a la agustiniana de la iluminación, acentúa considerablemente la pasividad del entendimiento pasivo, haciendo que el entendimiento activo presente al pasivo la representación en tal forma que aparece la esencia sola y directamente aprehensible. Esta pasividad se manifiesta asimismo en la voluntad. En efecto, ésta es movida, según Godofredo, únicamente por el objeto. Ello no significa afirmar que los actos estén determinados. En rigor, el objeto de la voluntad es el bien indeterminado, el cual no se halla incorporado en ningún objeto particular. La voluntad quiere el bien, pero no una determinada especie de bien. En lo que toca al problema del principio de individuación, Godofredo se inclinó en favor de la teoría que funda tal principio en la forma substancial.

Se deben a Godofredo de Fontaines quince Quodlibetos (*Quaestiones quodlibetales*). Edición de los mismos en *Les Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, en la serie *Les Philosophes Belges*: *Les quatre premiers quodl.*, 1904, ed. M. de Wulf (Vol. II de la citada serie). — *Quodl. V, VI, VII*, 1914, ed. M. de Wulf y J. Hoffmans (vol. III). — *Quodl.* VIII, 1924, ed. J. Hoffmans (vol. III). — *Quodl. IX*, 1928, ed. J. Hoffmans (vol. IV). — *Quodl. X*, 1931, ed. J. Hoffmans (vol. IV). — *Quodl. XI, XII*, 1932, ed. J. Hoffmans (vol. V). — *Quodl. XIII, XIV*, 1935, ed. J. Hoffmans (vol. V). — *Quodl. XV*, 1937, ed. O. Lottin (vol. XIV). — El vol. XIV de *Les Philosophes Belges* incluye asimismo la ed. de *Tres Quaestiones Ordinariae* de G. de F. por O. Lottin y un "Étude sur les mss. des Quodlibets" por J. Hoffmans y A. Pelzer. — Permanecen inéditas tres *Quaestiones disputatae de virtutibus*, glosas a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. — Véase M. de Wulf, *Un théologien-philosophe du XIIIe siècle. Étude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, 1904. — O. Lottin, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, I (1942), págs. 304-39; II, 267-9; IV, 575-99. — Id., íd., "Le libre arbitre chez G. de F.", *Revue néoscolastique de philosophie*, XL (1937), 213-41. — Id., íd., "Le Thomisme de G. de F.", *ibid.*, XL (1937), 554-73. — Robert J. Arway, "A Half Century of Research on Godfrey of F.", *The New Scholasticism*, XXXVI (1962), 192-218.

GODOFREDO DE SAN VÍCTOR (o de Breteuil) (t 1194), uno de los llamados "Victorinos" (VÉASE), trató en la *Fons philosophiae* de la clasificación de los saberes y de la cuestión de los universales. En los tres libros del *Microcosmus* presentó una imagen del hombre en su puesto dentro del cosmos. El hombre es, según Godofredo de San Victor, un reflejo del universo, un peregrino en lo natural hacia el reino de lo sobrenatural. Escrito en forma de un comentario a los primeros versículos del *Genésis,* la Escritura es interpretada simbólicamente. Así, los primeros días de la creación simbolizan la naturaleza; los últimos tres días, la gracia. Godofredo de San Victor reveló en esta última obra tendencias platónicas y humanistas, habiendo sido calificado de "humanista cristiano" (Ph. Delhaye).

Edición de obras en Migne, *P. L.* CXCVI. Ed. de *Fons philosophiae* por A. Charma, 1868; ed. crítica por P. Michaud-Quantin, 1956 [Analecta medievalia namurcensia, 7]. Ed. crítica del *Microcosmus* por Philippe Delhaye: *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude theologique*, 1951, con introducción por el editor sobre la vida, obras y doctrina de Godofredo.

GOETHE (JOHANN WOLFGANG) (1749-1832), nac. en Frankfurt am M., es una de esas grandes figuras literarias que por lo común no suelen ser incluidas en las historias de la filosofía. Le dedicamos, sin embargo, unas líneas por las mismas razones que dedicamos un breve artículo a Dante (véase DANTE ALIGHIERI): porque se trata de uno de los grandes "poetas filósofos" en donde el pensamiento filosófico desempeña un papel más importante que en otros grandes poetas. De todos modos hay que reconocer que en la obra literaria de Goethe la filosofía no tiene una función tan importante como la que tiene la teología en la *Divina Comedia*, de Dante.

Aun cuando reconoció que no poseía "órgano apropiado" para el pensamiento filosófico, Goethe desarrolló y, sobre todo, dio por supuestas ciertas ideas filosóficas inspiradas en parte por su actitud frente a la Naturaleza y en parte por el conocimiento de ciertos autores de tendencia más o menos "monista" — autores como Giordano Bruno, Spinoza y, en su propia época, Schelling. Goethe concibió la realidad principalmente como "Naturaleza" y como una "Naturaleza que no se esconde" por ser lo mismo su "interior" y su "apariencia". La Naturaleza es un gran "Todo" que manifiesta un número infinito de formas en evolución constante. Ello no significa que la Naturaleza sea "caótica". Las formas naturales están organizadas de acuerdo con "formas primitivas", *Urformen.* El conocimiento de estas "formas primitivas" se da a través de la observación, estudio y paciente clasificación de las "cosas naturales", pero en último término no es asunto de inducción, sino de intuición. Las protoformas naturales se intuyen en una sola mirada, de la cual sólo los "espíritus productivos" son capaces. Una vez conocida la proto-forma se cono-

cen y se comprenden las diversidades a que ha dado origen. El reconocimiento de que las formas naturales se hallan en evolución continua indica que Goethe era "evolucionista". Pero su evolucionismo no es mecanicista, sino, por decirlo así, morfológico". Las proto-formas pueden ser de las plantas *(Urelanzen) y* de los animales *(Urtieren),* pero es posible que unas y otras deriven de una más primitiva proto-forma natural *(Urform).*

Los dos movimientos principales en la evolución de las formas naturales son la concentración y la expansión. Entre los dos se establece un equilibrio dinámico que hace posible el cambio continuo sin que se produzcan desarmonías.

Muy discutida fue la teoría de los colores *(Farbentheorie)* de Goethe, aceptada por varios filósofos (por ejemplo, Schopenhauer) como la "verdadera teoría" frente a la teoría newtoniana. Goethe intentaba explicar todos los colores de acuerdo con combinaciones de luz y sombra y rechazaba toda explicación propiamente física, fuese atomista o fuese ondulatoria.

Interesante en el estudio de "la filosofía" de Goethe es su contacto con la filosofía kantiana, a cuyo estudio le indujo Schiller. Goethe encontró en la filosofía de Kant cierta confirmación de su tesis del "proto-fenómeno", el cual comparó con una idea (regulativa) de la razón.

De los "tratados filosóficos" y "científicos" de Goethe mencionamos: *Beiträge zur Optik,* 1791-1792 (ed. J. Schuster, 1928). — *Über den Zwischenkiefer des Menschen und der Tiere,* 1786. — *Versuch, die Metamorphose der Pflänzen zu erklären,* 1790. — *Zur Farbenlehre,* 1810 (ed. G. Ipsen, 9ª ed., 1937 y H. Wohlbold, 2ª ed., 1932). — *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie,* 1817-1824. — Selección de escritos de interés filosófico y científico: *Goethes Philosophie aus seinen Werken,* ed. M. Heynacher, 2ª ed., 1922. — Ed. crítica de escritos científicos: *Goethes Schriften zur Naturwissenschaft,* ed. R. Matthaei, G. Schmid, W. Troll, L. Wolff. Contiene 3 partes: I: Geología y mineralogía (3 vols., 1947-1949); II: Óptica (5 vols., vol. I, 1951); III: Morfología (5 vols., en curso de publicación). — Reveladoras con las conocidas *Conversaciones con Goethe,* de Eckermann. Entre las numerosas ediciones de obras de Goethe mencionamos: *Werke,* ed. K. Goedeke, Stuttgart (Cotta), 36 vols., 1882. — *Werke,* ed. Grote, 20 vols.—*Werke,* Sanssouci-Ausgabe, 10 vols., Potsdam.—*Sämtliche Werke in chronologischer Folge,* ed. Schüddekopf, Höfer y otros, Berlín, 45 volúmenes, 1909-1932. — *Werke,* ed. R. Müller-Freienfels, Berlín, 30 vols., 1921. — *Sämtliche Werke,* Jubiläums-Ausgabe, ed. E. von den Hellen, Stuttgart (Cotta), 40 vols. y 1 de Índices. — *Werke,* ed. E. Merian-Genast, Basilea, 12 vols., 1949. — *Gedankenausgabe der Werke, Briefe und Gespräche,* ed. Ernst Beutler, 24 vols. (17 vols. con obras, 4 con correspondencia y 3 con conversaciones), Zürich (Artemis-Verlag), 1948 y siguientes. — Sobre Goethe, principalmente en su aspecto filosófico, véase: Hermann Siebeck, *Goethe als Denker,* 1902. — Thomas Davidson, *The Philosophy of Goethes "Faust",* 1906. — Karl Vorländer, *Kant, Schiller, Goethe,* 1907. — George Santayana, *Three philosophical Poets* (Lucrecio, Dante, el "Fausto" de Goethe), 1910 (trad. esp.: *Tres poetas filósofos,* 1943). — Georg Simmel, *Goethe,* 1913 (trad. esp., 1949). — Bruno Bauch, *Goethe und die Philosophie,* 1928. — Ferdinand Weinhandl, *Die Metaphysik Goethes,* 1932. — Benedetto Croce, *Nuovi saggi sul Goethe,* 1934. — José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro,* 1934. — Eduard Spranger, *Goethes Weltanschauung. Reden und Aufsätze,* 1946. — F. J. von Rintelen, *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis,* 1955. — C. I. Gulian, *Goethe si problemete filosofiei,* 1957 (*G. y los problemas filosóficos*).

GÓMEZ PEREIRA (1500-¿1558?) nac. probablemente en Medina del Campo, expuso en su obra principal, la *Antoniana Margarita,* la "paradoja" de que los animales carecen de facultades sensibles *(brutus sensa carere),* expresada comunmente mediante la tesis de que los animales no tienen alma. Gómez Pereira —que había estudiado la filosofía de su tiempo, especialmente, según indica Menéndez y Pelayo, las doctrinas nominalistas, transformadas por él en un sentido sensualista— se valió para exponer su doctrina sobre todo de argumentaciones racionales en forma silogística; no se trata ni de un intento de comprobación experimental ni tampoco, como lo fue luego en Descartes, de la consecuencia de una previa concepción metafísica. Si los brutos poseyeran sensibilidad, arguye Gómez Pereira, habría que atribuirles entonces una inteligencia como la del hombre. A su vez, la imposibilidad de atribuirles el entendimiento —imposibilidad tanto empírica como asegurada por la filosofía y la teología— hace que tampoco la potencia sensitiva les sea permitida, pues la sensibilidad externa requiere el sentido común que es consecuencia del uso de los sentidos. De ahí la afirmación de que el movimiento de los animales es de índole "mecánica" y no "espontánea" (Gómez Pereira incluye el instinto en los movimientos desencadenados por causas extrínsecas al animal). La doctrina del automatismo de las bestias, que alcanzó gran resonancia a través de la filosofía natural cartesiana, fue muy discutida durante los siglos XVII y XVIII. Se ha discutido sobre todo hasta qué punto Descartes conoció o no las doctrinas de Gómez Pereira; partidarios y adversarios de Descartes dilucidaron el punto largamente. (Véase ALMA DE LOS BRUTOS.)

La obra principal de Gómez Pereira se titula: *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis, ac theologis non minus utile, quam necessarium* (Madrid, 1554; 2ª ed., Francfort, 1610; 3ª ed., Madrid, 1749). Gómez Pereira escribió también un tratado de medicina: *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae. Prima parts* (Medina del Campo, 1558; 2ª ed., Madrid, 1749). — Véase J. M. Guardia, "Philosophes espagnols. Gómez Pereira", *Revue Philosophique,* XXVII (1889), 270-91, 382-407, 607-34. — Eloy Bullón, *Los precursores españoles de Bacon y Descartes,* 1905. — Narciso Alonso Cortés, "Gómez Pereira y Luis de Mercado. Datos para su biografía", *Revue Hispanique,* XXXI, (1914), 1-29. — M. Menéndez y Pelayo, "La 'Antoniana Margarita' de Gómez Pereira" (*La Ciencia española,* ed. M. Artigas, t. I, 1933, págs. 395-476). — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* t. I, 1941, págs. 209-71. — M. Sánchez Vega, "Estudio comparado de la concepción mecánica del animal y sus principios en G. P. y R. Descartes", *Revista de filosofía,* Nº 50 (Julio-Sep. 1954). — Entre los adversarios contemporáneos de Gómez Pereira se cuentan Miguel de Palacios, especialmente en su opúsculo *Objectiones Licenciati Michaelis a Palacios Cathedratrici sacrae Theo-*

logiae in *Salmantina Universitate adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae,* que se publicó en 1555 junto con la defensa *(Apologia)* del propio Gómez Pereira.

GOMPERZ (HEINRICH) (1873-1944), nac. en Viena, fue "docente privado" en Berna y Viena, y profesor en la Universidad de Viena (1920-1934). Heinrich Gomperz se distinguió no sólo por sus trabajos sobre filosofía griega, sino por una doctrina filosófica llamada "patempirismo", situada en la línea del empirismo positivista y del empiriocriticismo coetáneamente defendido por Avenarius y otros autores. Su reducción de los conceptos a experiencias no significa, sin embargo, que éstas hayan de ser entendidas sólo desde un punto de vista psicológico. La experiencia es una realidad total y "neutral" que permite un análisis y aun una "concepción del mundo" (cosmoteoría), dividida por Gomperz en noología, ontología y cosmología. Ahora bien, esta concepción del mundo, fundada en el análisis puro de la experiencia, representa al mismo tiempo la base de toda experiencia posible. Esta base es proporcionada asimismo por un examen histórico de las concepciones del mundo relativas a cada una de las nociones últimas, examen que muestra hasta qué punto cada concepción no es sino la traducción conceptual de experiencias fundamentales, bien que en modo alguno arbitrariamente subjetivas. El método de Gomperz es, así, un método introspectivo-analítico y, en gran proporción, endopático, continuamente oscilante entre la descripción psicológica y la construcción lógica de lo real.

Obras principales: ***Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen,*** **1897** ***(Para la psicología de los hechos fundamentales lógicos).*** **—** ***Kritik des Hedonismus,*** **1898** ***(Crítica del hedonismo).*** **—** ***Ueber den Begriff des sittlichen Ideals,*** **1902** ***(Sobre el concepto del ideal moral).*** **—** ***Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit,*** **I, 1904; II-III, 1915; 3ª ed., 1927** ***(La concepción de la vida de los filósofos griegos y el ideal de la libertad interna).*** **—** ***Weltanschauungslehre,*** **I, 1905; II, 1908. —** ***Das Problem der Willensfreiheit,*** **1907** ***(El problema de la libertad de la voluntad).*** **—** ***Sophistik und Rhetorik,*** **1912** ***(Sofística y Retórica).*** **—** ***Philosophie des Krieges in Umrissen,*** **1914** ***(Filosofía de la guerra en bosquejos).*** **—** ***Die Idee der überstaatlichen Weltordnung nach ihren philosophischen Voraussetzungen,*** **1920** ***(La idea del orden mundial internacional según sus supuestos filosóficos).*** **—** ***Die indische Theosophie vom geschichtlichen Standpunkt gemeinverständlich dargestellt,*** **1925** ***(La teosofía india desde el punto de vista histórico expuesta en forma popular).*** **—** ***Die Wissenschaft und die Tat,*** **1934** ***(La ciencia y la acción).*** **—** ***Ueber Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären,*** **1929** ***(Sobre el sentido y las formas significativas; entender y explicar).*** **—** ***Limits of Cognition and Exigences of Action,*** **1938. —** ***Interpretation. Logical Analysis of a Method of Historical Research,*** **1939. —** ***Philosophical Studies,*** **1953, ed. D. S. Robinson.**

GONSETH (FERDINAND) nac. (1890) en Jonvilier (Cantón de Berna, Suiza), profesor (1920-1921; 1921-1929) en las Universidades de Berna y Zurich, y desde 1929 en la Escuela Superior Técnica de Zurich, ha defendido en la filosofía de la matemática y luego en la filosofía general un "idoneísmo" que ha constituido el germen de una nueva concepción de la dialéctica y de la ciencia dialéctica. Esta neodialéctica ha sido luego desarrollada por varios autores pertenecientes a la Escuela de Zurich (VÉASE), de la cual Gonseth puede ser considerado como el animador principal. Opuesto tanto al puro formalismo como al empirismo radical, Gonseth se ha esforzado justamente por reunir de nuevo los dos términos, lo cual representa a su vez una reunión de los opuestos que en el pensamiento tradicional se han dado bajo las formas del racionalismo y del irracionalismo. Esta reunión o conciliación tiene lugar por medio de la dialéctica, concebida no como una disciplina dada de una vez para siempre o en la cual el carácter "dialógico" de lo real y de los conceptos esté predeterminado de antemano por una metafísica al modo de Hegel, sino como un "sistema abierto", como una "experiencia perfeccionable". Gonseth rechaza de este modo las exigencias de una legitimación última y radical de "primeros principios", tanto bajo la forma intuitiva cartesiana como bajo la forma axiomática contemporánea. Estas exigencias obedecen al prejuicio de que la ciencia tiene que ser "predicativa", establecida sobre un fundamento asegurado de una vez para siempre. Mas la objetividad de la ciencia, opina Gonseth, no depende de tal "predicatividad", sino de la sumisión a una experiencia siempre dispuesta a rectificarse a sí misma. Sólo así podrá insertarse en el cuerpo de la ciencia lo teórico, lo experimental y lo intuitivo sin cercenar arbitrariamente ninguno de estos elementos. La ciencia dialéctica no es una ciencia acabada, sino una ciencia viva, que se hace continuamente, que elude tanto las determinaciones inflexibles de un *a priori* eidético como la disolución completa en un *a posteriori* radicalmente empírico. Por eso puede ser, según Gonseth, al mismo tiempo abierta y sistemática, lo cual permitirá situar dentro de un mismo ámbito no sólo razón y pensamiento, sino también ciencia y filosofía, y aun filosofía y acción.

Obras: ***Les fondements des mathématiques,*** **1926. —** ***Les mathématiques et la réalité,*** **1936. —** ***Qu'est-ce que la logique?,*** **1937. —** ***Philosophie mathématique,*** **1939. —** ***La géométrie et le problème de l'espace*** **(Fasc. I:** ***La doctrine préalable,*** **1945; Fasc. II:** ***Les trois aspects de la géométrie,*** **1946; Fasc. III:** ***L'édification axiomatique,*** **1946; Fasc. IV:** ***La synthèse dialectique,*** **1949; Fasc. V:** ***Les géometries non euclidiennes,*** **1952; Fasc. VI:** ***Le problème de l'espace,*** **1955). —** ***Les sciences et la philosophie,*** **1950. —** ***Études de philosophie des sciences,*** **1950. — Véase también el volumen** ***Déterminisme et libre arbitre.*** **Entretiens présidés par F. Gonseth (1944), y los editoriales y artículos aparecidos en la revista** ***Dialectica*** **(fundada por Gonseth junto con Gaston Bachelard y Paul Bernays) desde 1947. — Véanse S. Gagnebin, M. Aebi, P. Bernays, artículos sobre F. G. en** ***Dialectica,*** **XIV, Nos. 2-3 (1960), 105-276, con bib. de F. G.**

GONZALEZ Y DÍAZ TUÑÓN (CEFERINO) (1831-1894), nac. en Villoria (Asturias), miembro de la Orden de los Predicadores, cardenal arzobispo de Toledo (desde 1885), fue el más constante defensor de la filosofía de Santo Tomás en la España del siglo XIX. Ceferino González señala que la defensa de Santo Tomás no tiene por pretensión anular de raíz el movimiento filosófico moderno que reconoce haber producido (ocasionalmente las más veces, pero de

modo eficaz algunas) muchos de los progresos particulares de las ciencias. Lo que pretende es "modificar y corregir" tal movimiento, no resucitar la pseudo-dialéctica de una escolástica decadente. A tal fin debe revalorizarse la doctrina de Santo Tomás, ampliarla y librarla de errores (incluyendo los derivados de una interpretación exclusivamente peripatética). Ahora bien, en el curso de muchos de sus trabajos, Ceferino González parecía sobre todo interesarse por denunciar todos los errores modernos (de los ocasionalistas, racionalistas, escépticos, idealistas, positivistas, materialistas, panteístas, utilitaristas y hasta "pseudo-espiritualistas" como Reíd o Cousin), errores centrados en Descartes, pues "el método, la idea de substancia, la teoría de las esencias, la del supuesto humano, la ideología, todo en Descartes inició la catástrofe filosófica, y tras la filosófica la social que se llevó a cabo". *(Estudios religiosos, filosóficos,* etc., tomo I, prefacio.)

Obras: *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales, 2* vols., 1873. — *Estudios sobre la filosofía de Tanto Tomás,* 3 vols., 1864, 2a ed., 1866. — *Historia de la filosofía,* 3 vols., 1878-1879, 2a ed., 4 vols., 1885, frecuentemente reimpresa. — Es asimismo autor del manual titulado: *Philosophia elementaría ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae juventutis,* 3 vols., 1868, 2a ed., 1877; hay una trad. esp.: *Filosofía elemental,* 1894. — Véase Guillermo Fraile, O. P., "El P. Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1894)", *Revista de Filosofía,* XV (1956), 465-88.

GOODMAN (NELSON) nac. (1906) en Somerville, Massachusetts (EE.UU.), profesor desde 1946 en la Universidad de Pennsylvania, en Filadelfia, se ha destacado por sus trabajos de análisis de la estructura de la experiencia y del lenguaje. Goodman ha investigado los componentes de la experiencia fenoménica en términos de cualidades. Ha investigado el problema de los llamados "condicionales contra-fácticos" (véase CONDICIONAL). La distinción entre enunciados que expresan leyes naturales y enunciados que expresan una universalidad meramente accidental ha llevado a Goodman a examinar las cuestiones relativas a la inferencia científica y a la naturaleza de la predicción.

Goodman se ha adherido firmemente al nominalismo o, mejor dicho, ha dado una versión del nominalismo que estima la más aceptable. Originariamente rechazó las entidades abstractas, pero luego estimó que era mejor formular la posición nominalista en términos del rechazo de clases, o negación a reconocer las clases. "El nominalismo, tal como lo concibo (y no hablo aquí en nombre de Quine), no supone excluir las entidades abstractas, los espíritus, las insinuaciones de inmortalidad, o cualquier otra cosa parecida, sino que requiere únicamente que cuanto es admitido como una entidad sea interpretado como un individuo." En otros términos, todas las entidades admitidas, independientemente de lo que éstas sean, deben ser tratadas como individuos.

Según Goodman, no podemos saber cómo es el mundo intentando saber cómo es dado (a lo sumo, sabemos qué sentimos cuando el mundo nos es dado), o intentando saber cómo debe ser visto (pues hay muchos modos posibles de representárnoslo), o intentando saber cómo tiene que ser descrito (pues puede ser descrito mediante muy diversas convenciones). Ello no significa, sin embargo, que o no podamos saber el modo como el mundo es, o que haya un modo "absoluto" ("místico") de saber de él con respecto al cual todos los demás modos sean defectivos. Significa sólo que hay muchos modos posibles de hablar acerca del mundo sin presuponer que existe correspondencia exacta entre nuestro hablar y el modo como el mundo es.

Obras: *The Structure of Appearance,* 1951. — Fact, *Fiction, and Forecast,* 1955. — Entre los artículos publicados *por* N. G. destacamos: "Steps Toward a Constructive Nominalim", *The Journal of Symbolic Logci,* XII (1947), 105-22 (en colaboración con W. van Quine). — "The Problem of the Counterfactual Conditionals", *Journal of Philosopha,* XLIV (1947), 113-28 (reimp. en Fact, *Fiction, and Forecast;* trad. esp. de este artículo: "El problema de los condicionales contrafácticos", en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Bunge). — "A World of Individuals", en el volumen *The Problem of Universals·. A Symposium,* 1956, págs. 13-31 (otras colaboraciones en el mismo volumen por Alonzo Church y I. M. Bochenski, O. P.). — "The Way the World Is", *The Review of Metaphysics,* XIV (1960), 48-56. — "About", *Mind,* N. S. LXX (1961), 1-24.

GORGIAS (t *ca.* 380 antes de J.C.) de Leontini (Sicilia) fue enviado por su ciudad a Atenas hacia 427. Maestro de retórica, es considerado como un escéptico radical por las tres tesis procedentes de su escrito *Sobre el no ser o de la Naturaleza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως): 1) Nada existe, pues si algo existiera debería proceder de algo o ser eterno. No puede proceder de algo, pues en este caso debería proceder del ser —entendido, como en los eleá-ticos, a modo de realidad inmutable— o del no ser; no puede ser eterno, pues debería ser infinito. Mas lo infinito no está en parte alguna, pues no está en sí ni en ningún otro ser. 2) Aunque hubiera un ser sería desconocido, pues si hubiera conocimiento del ser debería ser pensado. Pero lo pensado es distinto de lo que es (de la realidad pensada). 3) Aunque hubiese conocimiento del ser, sería incomunicable, a causa de la diferencia entre lo que se mienta y lo mentado; en efecto, no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos.

Muchas son las interpretaciones dadas de las tesis de Gorgias. Para algunos se trata de la defensa de las tesis eleáticas. Otros manifiestan que Gorgias es simplemente un escéptico radical. Otros, que las proposiciones de Gorgias se refieren únicamente al ser absoluto, pero no al ser o a la existencia "reales" (Loenen). Otros, que las tesis de Gorgias constituyen una especie de "memorial" de un grupo de sofistas: Jeniades, Cratilo, inclusive Protágoras, en parte Demócrito (Gigon). Otros, que Gorgias era indiferente al relativismo sofístico de su época, de modo que sus tesis no son relativistas, sino "neutrales".

El escrito antes citado —del cual se conservan solamente los argumentos— no fue el único producido por Gorgias; se le deben, o atribuyen, varios otros escritos: *Discursos,* un *Arte oratoria,* un *Epitafio,* un *Elogio de Helena y* una *Defensa de Palamedes.* Sin embargo, los argumentos referidos son los únicos filosóficamente importantes.

Referencias a la doctrina de Gorgias en Sexto, *Adv. Math.* (7, 65 sigs.) y en el escrito pseudo-aristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (caps. 5 y 6). — Véase Diels-Kranz 82 (76).

— Sobre Gorgias: C. Schönborn, *De authentia declamationum Gorgiae*, 1826 (Dis.). — H. E. Foss, *De Gorgia Leontino commentatio, interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatius editus*, 1828. — Fr. Kern, *Kritische Bemerkungen zum 3. Teil der pseudoaristotelischen Schrift* Ξενόφανη, περὶ Ζήν.,περὶ Γοργίου, 1961. — H. Diels. *Gorgias und Empedokles*, 1884 [Sitzungsberichte der Ak. der Wisenschaften zu Berlin]. — O. Apelt, "Gorgias bei Pseudo-Aristoteles und bei Sextus Empiricus". *Rhein. Mus.*, N. F. XLIII (1888), 203-19. — Kar. Reich, *Der Einfluss der griechischen Poesie auf Gorgias, den Begründer der attischen Kunstprosa*, 1909 (Dis.). — L. Bianchi, *Sul fframmento dell* Επιτάφιος λόγος *di Gorgia*, 1912 (sobre el *Epitafio* citado por Aristóteles). — W. Nestle, "Die Schrift des Gorgias "Über die Natur oder über das Nichtseiende", *Hermes*, LVII (1922), 551-62. — Olof Gigon, "Gorgias 'Über das Nichtsein'", *Hermes*, LXXI (1936), 186-213. — G. B. Kerfeld, "Gorgias on Nature or That Which is Not", *Phronesis*, I (1955), 3-25. — Vincenzo di Benedetto, "Il περί τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia e la polemica con Protagora", *Atti della Accademia Naz. dei Lincei.* Rend. della Cl. di Sc. mor. Serie VIII, 10 (1955), 287-307. — J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, 1959.

GÖRLAND (ALBERT) (1869-1952), nac. en Hamburgo, fue profesor en la Universidad de Hamburgo (1923-1935). Miembro de la llamada "Escuela de Marburgo" (v.), Görland se ocupó principalmente de problemas de ética, teoría de los valores y filosofía de la religión en sentido neokantiano. La filosofía de la religión representa para Gorland la culminación del sistema de la filosofía crítica, pues agrega el estudio de lo sagrado al de lo verdadero (lógica), lo bueno (ética) y lo bello (estética). El fundamento del sistema de la filosofía es la "lógica" en cuanto "prológica" o filosofía primera. El método de ésta es la "dialéctica". La "prológica" de Gorland sigue las líneas del idealismo crítico marburguiano y se funda en un estudio crítico de la experiencia. Las demás partes del sistema constituyen otras tantas ramas de las "ciencias del espíritu", las cuales se hallan organizadas sistemáticamente de acuerdo con las esferas de valores y las correspondientes relaciones entre éstos.

Obras principales: *Aristoteles und Kant, bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht*, 1909 (*A. y K. investigados en relación con la idea del conocimiento teórico*). — *Die Hypothese*, 1911. — *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, 1914 (*La ética como crítica de la historia universal*). — *Neubegründung der Ethik aus ihrem Verhältnis zu den besonderen Gemeinschaftswissenschaften*, 1918 (*Nueva fundamentación de la ética en su relación con las ciencias especiales de la comunidad*). — *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus*, 1922 (*Filosofía de la religión como ciencia a base del espíritu sistemático del idealismo crítico*). — *Prologik*, 1930. — *Aesthetik. Kritische Philosophie des Stils*, 1937. — Véase J. Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, 1924. — E. Gaede, *Die Religionsphilosophie von J. F. Fries und A. G.*, 1935. — P. H. von der Gulden, *A. Görlands systematische Philosophie*, 1943.

GOTTINGA [GÖTTINGEN] (CÍRCULO DE). Uno de los grupos fenomenológicos de lo que Herbert Spiegelberg llama "el antiguo movimiento fenomenología)" *(The Phenomenological Movement, t. I,* 1960, págs. 168 y sigs.) fue el "Círculo de Gottinga", en cuya Universidad Husserl empezó a profesar en 1901. Según indica Spiegelberg, en 1905 llegaron de Munich Adolf Reinach, Moritz Geiger y algunos otros. En 1907 llegó a Gottinga Dietrich von Hildebrand y en 1911 Hedwig Conrad-Martius. Acudieron luego Alexandre Koyré, Jean Hering, Román Ingarden, Fritz Kraufmann y Edith Stein.

El Círculo comenzó a formarse en 1907, reuniéndose, con frecuencia en ausencia de Husserl, para discutir cuestiones relacionadas con la fenomenología y la posibilidad de aplicar el método fenomenológico. El interés principal de los miembros del Círculo era la descripción fenomenológica de esencias más bien que el estudio de la esencia de la conciencia. Los miembros del Círculo tenían escasa simpatía por las tendencias del propio Husserl a la fenomenología trascendental.

Influyente en el círculo fue Adolf Reinach. Asistió asimismo a muchas reuniones, a partir de 1910, Max Scheler. El Círculo se disolvió hacia los comienzos de la primera guerra mundial, cuando Husserl se trasladó a la Universidad de Friburgo i.B.

Se da a veces también el nombre de "Grupo de Gottinga" (o "Escuela de Gottinga") a la tendencia filosófica desarrollada por Léonard Nelson (VÉASE), asimismo conocida como "neofriesianismo" (véase FRIES [JAKOB FRIEDRICH]).

Sobre el círculo fenomenológico de Gottinga, además de la obra de H. Spiegelberg *(supra)*, véase Franz Georg Schmücker, *Phanomenologie als Methode der Wesenserkenntnis,* 1956.

GOUHIER (HENRI) nac. (1898) en Auxerre (Yonne, Francia), profesor en la Universidad de Lille (1929-1941) y en la Sorbona (desde 1941), se ha distinguido por sus contribuciones a la historia de la filosofía, en particular de la filosofía francesa moderna (Descartes, Malebranche, Saint-Simon, Comte, Maine de Biran); en otro lugar nos hemos referido a su interpretación del biranismo. Desde el punto de vista sistemático destacan especialmente las contribuciones de Gouhier al estudio del problema que plantea la historia de la filosofía — estudio que implica asimismo un análisis del problema que plantea la filosofía de la historia. Según Gouhier, no pueden desligarse las filosofías de las visiones del mundo — que son modos distintos de descubrir el mundo. Por eso la filosofía, aunque posee sus propias técnicas y sus propios métodos, no vive de su propia substancia: su *élan vital* es de origen científico o de origen religioso. Ello no significa que todas las filosofías posean el mismo carácter; hay, en efecto, ciertas filosofías que pretenden dar razón de la realidad y explicarla (filosofías de la verdad, que tienden a lo abstracto) y ciertas otras filosofías que quieren establecer contacto con lo que es (filosofías de la realidad, que tienden a lo concreto). "Lo histórico" que baña a todas las filosofías del pasado no borra estas diferencias. Pero "lo histórico" es lo común de todas, porque expresa, según Gouhier, una dimensión existencial relativamente independiente de los valores intemporales. Por eso hay que distinguir entre la importancia actual de una filosofía y su alcance histórico. Lo histórico de una filosofía es aquel punto en el cual coinciden una doctrina filosófica y la existencia que le ha dado origen. Por eso "lo histórico" no es simplemente ni "lo

que ha pasado" ni "la historicidad": es un elemento concreto, no una hipóstasis ni una abstracción.

Obras: *La pensée religieuse de Descartes*, 1924. — *La vocation de Malebranche*, 1926. — *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 1926. — *Notre ami Maurice Barrès*, 1928. — *La vie d'A. Comte*, 1931. — *La jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme*, 3 vols. (*I. Sous le signe de la liberté*, 1933; *II. Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, 1936; *III. A. Comte et Saint-Simon*, 1941). — *Essais sur Descartes*, 1937, 2ª ed., 1949. — *L'essence du Théâtre*, 1943 (trad. esp.: *La esencia del teatro*, 1955). — *La philosophie et son histoire*, 1944. — *Les conversions de Maine de Biran*, 1948. — *L'histoire et sa philosophie*, 1952. — *Le Théâtre et l'existence*, 1952. — *L'oeuvre théâtrale*, 1958. — *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, 1958. — *Bergson et le Christ des Evangiles*, 1961. — *La pensée métaphysique de Descartes*, 1962.

GOURD (JEAN-JACQUES) (1850-1909) nac. en Le Fleix (Dordogne), profesor desde 1881 en Ginebra, desarrolló bajo la influencia de Renouvier una filosofía explícitamente calificada de fenomenista. El punto de partida de toda filosofía no es, en efecto, para Gourd, ni la experiencia sensible externa ni tampoco un conjunto de trascendentales supuestamente captados por la inteligencia o la razón, sino el campo de la conciencia. En la conciencia es dada la realidad como fenómeno; y aun el yo, que es el encargado de someter a análisis esta realidad, surge de ella como la parte activa, libre, finita. El monismo de la conciencia no significa de este modo la supresión de un cierto dualismo del conocimiento tanto más cuanto que la dualidad se introduce tan pronto como la realidad es analizada dialécticamente. Gourd señala, en efecto, que lo real presenta una serie de "incoordinables" al lado de una serie de "coordinables". Éstos se manifiestan a través del examen de la ciencia, que es una dialéctica teórica, y de la moral, que es una dialéctica práctica. La ciencia de los coordinables sigue, pues, una dirección asimilista e involucionista parecida a la defendida por Lalande. Pero la asimilación no es nunca absoluta, y por eso emerge la incoordinabilidad como el fundamento de la dialéctica religiosa. De ahí que una "filosofía de la religión" sea la culminación de la primera filosofía de la ciencia y de lo coordinable en general, y de ahí también que el fenomenismo absoluto no elimine, antes afirme, según Gourd, la posibilidad de lo Absoluto y de la personalidad divina.

Obras principales: *Le phénomène*, 1888. — *Les trois dialectiques* 1897. — *Philosophie de la religion*, 1912. — Véase Ch. Werner, *La philosophie de Jean-Jacques Gourd*, 1910. — H. Bockwitz, "Jean-Jacques Gourds philosophisches System", 1912 (en *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 18). — Gottlob Spörri, *Das Incoordinable. Die Bedeutung J. J. Gourds für Geschichtsphilosophie und Theologie*, 1929 (en *Forschungen zur Geschichte und Lehre der Protestantischen Religion*, II, 4). — Samuel Berthoud, *Trois doctrines: Ch. Secrétan, J. J. Gourd, L. Brunschvicg*, 1939. — Marcel Reymond, *La philosophie de Jean-Jacques Gourd (1850-1909)*, 1949.

GRABMANN (MARTIN) (1875-1945), nac. en Winterzhofen (Baviera), fue profesor en Eichstädt (desde 1906), en la Universidad de Viena (desde 1913) y en la de Munich (1918-1939). Bajo la inspiración de H. Denifle y F. Ehrle, a quienes conoció durante su estancia en Roma (1900-1902), Grabmann se consagró a investigaciones de historia de la filosofía y la teología medievales, y llegó a ser uno de los más destacados e influyentes medievalistas. Se deben a Grabmann numerosísimos trabajos: sobre Santo Tomás, Alberto Magno, la influencia del aristotelismo en la Edad Media, la gramática especulativa, el método escolástico, la relación entre problemas filosóficos y teológicos en la Edad Media, etc., etc. Se le debe asimismo el descubrimiento de manuscritos, ediciones críticas de éstos y numerosas e importantes correcciones y precisiones de fechas y autores medievales. Desde 1925 Grabmann dirigió los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters;* desde su fundación en 1929 dirigió (con E. Pelster) la *Series scholastica* de las *Opusculo et Textus historiam Ecclesiae ejusque vitam atque doctrinam illustrantia.*

De los numerosos escritos de Grabmann nos limitamos a mencionar: *Der Genius der Werke des heiligen Thomas und die Gottesidee,* 1899. — *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matyhäus von Aquasparta*, 1906. — *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., 1909-1911, reimp., 1957 y 1961. — *Thomas von Aquin*, 1912. — *Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie*, 1913. — *Forschungen über die leteinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahr.*, 1916. — *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, 1916. — *Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde*, 1918. — *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 1919. — *Die Philosophie des Mittelalters*, 1919. — *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Th. von Aquin*, 1922. — *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, 1922. — *Neuafgefundene Werke des Siger von Brabant und Boëthius von Dacien*, 1924. — *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von A.*, 1925. — *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 vols. (I, 1926; II, 1935; III [ed. L. Ott], 1956). — *Der lateinische Averroismus und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, 1931. — *Der hl. Albert der Grosse*, 1932. — *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, 1933. — *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus des späteren Papsbtes Johannes XXI († 1277)*, 1936. — *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom* ΝΟΥΣ ΝΟΙΗΤΙΚΟΣ *nach einer Zusammenstellung in Cod. B III 2 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe*, 1936, en *Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften*. Philos. hist. Abteilung, Heft 4. — Muchas de estas obras han sido reeditadas; varias han sido trad. al esp. (*Santo Tomás; Historia de la teología católica*, etc.). Nos hemos referido a escritos o ediciones de M. G. en diversos artículos sobre autores o temas medievales. — Bibliografía de M. G. en el tomo III de *Mittelalterliches Geistesleben*, y en la miscelánea *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, 2 vols., 1935. — Véase L. Ott, *M. G. zum Gedächtnis*, 1949.

GRACIA. El término 'gracia' ofrece interés filosófico principalmente en dos sentidos: el estético y el teológico. Hay ciertos elementos comunes en los dos sentidos: la gracia aparece como un don, como una concesión que se recibe sin esfuerzo o mérito, como algo que se tiene o no se tiene. Sin embargo, estos elementos comunes del

concepto de gracia dicen muy poco acerca del mismo. Además, no por ello se desvanecen las importantes diferencias entre el sentido estético y el teológico. Trataremos, pues, los dos separadamente. Por los muchos debates a que ha dado lugar entre teólogos, filósofos de propensión teológica y teólogos de inclinaciones filosóficas, trataremos el sentido teológico de 'gracia' con mayor detalle que el estético.

I. *Sentido estético.* Ya desde antiguo (especialmente en Platón y en Plotino) se ha ligado la idea de gracia a la de belleza. Con frecuencia se han identificado ambas: algo es bello, καλός (y, además, bueno, αγαθός) si tiene gracia, χάρις, y viceversa. A veces se ha dado el nombre de 'gracia' al "aspecto interno" de lo bello. Este "aspecto interno" puede consistir o en un elemento inteligible o en una cierta proporción o armonía, o en ambas cosas a un tiempo. La armonía en particular ha sido a menudo estrechamente vinculada a la gracia; se ha estimado que era difícil (o imposible) que algo fuese gracioso y a la vez inarmónico.

El concepto de gracia como concepto de algún modo irreductible a otras categorías estéticas fue introducido en el pensamiento estético hacia mediados del siglo XVIII. En su ensayo sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo bello y lo sublime (véase SUBLIME) Edmund Burke definió la gracia como una armonía. Pero, a diferencia de las concepciones "clásicas", Burke ligaba esta armonía al movimiento. La gracia aparece entonces como una belleza en movimiento, especialmente, y sobre todo, en movimiento de algún modo continuo (no brusco) y pausado (no violento). Estas ideas de Burke alcanzaron gran vigencia durante algunas décadas. Parte de estas ideas vuelven a encontrarse en el conocido ensayo de Friedrich Schiller (VÉASE) sobre la gracia *(Anmut) y* la dignidad *(Würde).* Schiller distingue entre la belleza fija y la belleza en movimiento. La primera es la belleza derivada de la necesidad; la segunda, la belleza derivada de la libertad. La gracia opera como una síntesis de ambos tipos de belleza y, por tanto, como una síntesis de necesidad (natural) y libertad (moral). Esta síntesis es voluntaria (es producto de la libertad de los movimientes voluntarios). Por este motivo la gracia se distingue de la dignidad, en la cual predominan los movimientos involuntarios. Las ideas de Schiller sobre esta cuestión aprovecharon algunos resultados de los estudios históricos y teóricos de Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), pero Schiller difería de Winckelmann al establecer una distinción entre gracia y dignidad; para Winckelmann, en cambio, ambas son similares y a veces no puede distinguirse entre ellas.

II. Sentido teológico. El problema de la realidad, naturaleza y formas de la gracia en sentido teológico se plantea dentro de diversas religiones: cristianismo, mahometismo, judaismo. Pero ha sido tratado y discutido con particular detalle por teólogos y filósofos cristianos, por lo que nos referiremos exclusivamente a éstos.

En sentido teológico la gracia es también un "don", un "favor". Pero no se trata de un "don" o "favor" cualquiera. Por un lado es un don de Dios al hombre. Por otro lado, es un don concedido por Dios sin que haya, al parecer, "razones suficientes" (por lo menos en el sentido comente de 'razones'). Finalmente, es un don de Dios al hombre con vistas a la salvación de éste. Así, por ejemplo, los teólogos afirman que San Pablo se convirtió no por haber llegado a una convicción racional u otro motivo similar, sino por la "acción irresistible" de la gracia. Específicamente la gracia en sentido cristiano alcanza su más pleno sentido dentro del orden instaurado por la encarnación, vida y muerte de Cristo. Pero una vez aceptadas estas nociones generales, se suscitan numerosos problemas. Éstos se refieren a la relación entre la gracia y la naturaleza, entre la gracia y el libre albedrío (VÉASE), entre la gracia y la predestinación (v.), y otros similares. Presentaremos luego un resumen de las discusiones básicas acerca del problema de la gracia, pero precederemos este resumen con definiciones de varias formas de gracia introducidas por los teólogos.

Una primera distinción es la establecida entre *gracia santificante* y *gracia carismática.* La primera (llamada *gratia gratum faciens)* es un don de Dios con vistas a la santificación de quien lo recibe; por medio de esta gracia, indica Santo Tomás (S. *theol.,* I-IIa, q. CXI [las *quaestiones* CIX-CXI de la S. *theol.,* I-IIa, tratan todas de la cuestión de la gracia]), el hombre se une a Dios. La segunda (o *gratia gratis data)* es un don de Dios con vistas al bien común de la Iglesia; por medio de esta gracia los infieles son llevados a creer, y los cristianos a perseverar. En ambos casos la noción de gracia excluye las nociones de deuda, recompensa y otras similares. La gracia carismática es esencialmente una *"gracia gratuita"* (por lo que se le da asimismo a veces este último nombre). Como (según Santo Tomás por lo menos) la gracia santificante añade algo a lo que hemos llamado "gracia carismática", la primera tiene también las mismas características que la segunda, por lo que en ocasiones las dos formas de gracia se funden en la noción de "lo gratuito", que es lo que tienen en común.

A veces se distingue entre gracia santificante y *gracia actual.* A veces se distingue entre la *gracia habitual* y la *gracia actual* como formas básicas de la gracia significante. En rigor puede decirse que la gracia significante es propiamente la gracia habitual; por ella participa el hombre de la naturaleza divina. La gracia habitual hace posible la dimensión sobrenatural del alma. La gracia actual, por otro lado, es la que concede Dios al hombre con ocasión de ciertos actos, esto es, la gracia otorgada por Dios con el fin de llevar al hombre a actuar con vistas a su salvación. La gracia actual puede ser *suficiente* o *eficaz.* La gracia suficiente es la que otorga al hombre la capacidad de actuar. La gracia eficaz es la que causa el acto mismo realizado. El nombre 'gracia suficiente' puede dar lugar a equívocos en quienes no estén familiarizados con las sutiles discusiones teológicas, pues para ciertos autores por lo menos la gracia suficiente no produce efecto, o puede no producir efecto, por falta de consentimiento o cooperación de quien la recibe, de modo que la "gracia suficiente" parece ser, en el fondo, una "gracia insuficiente". La gracia eficaz (llamada también "eficiente") es una gracia a la cual consiente el libre albedrío, discutiéndose si necesita o no la voluntad; los que afirman que no la necesita sostienen que la gracia eficaz es siempre, en efecto, "eficaz", esto es, produce invariablemente su efecto.

Se ha hablado también de *gracia previniente y gracia subsecuente,* de acuerdo con la anterioridad o posterioridad de un efecto de la gracia con respecto a otro; de *gracia opérante* y *gracia cooperante,* según la forma de relación de la gracia con su objeto. Se ha calificado la gracia de muy otras maneras —*gracia irresistible, gracia sacramental,* etc.—, pero las formas indicadas bastan para el tratamiento de nuestro problema en el marco de la presente obra.

La mayor parte de las discusiones sobre la naturaleza de la gracia y los efectos de ésta se refieren, directa o indirectamente, a San Agustín. Empezaremos, pues, el anunciado resumen con una breve exposición de las opiniones agustinianas al respecto y de algunas de las cuestiones por ellas suscitadas.

Ante todo, cabe decir que, bastándose Dios a sí mismo, cuanto viene de Dios es resultado de una gracia. Hay, por tanto, una gracia común que se confunde con la naturaleza; es la gracia que le ha sido conferida a toda realidad por haberla hecho criatura. Sin embargo, hay una noción de gracia menos general, y más elevada: es la que viene de Dios por medio de Jesucristo. En virtud de ella algunos hombres son salvados, esto es, responden al llamado que Dios les hace. Esta gracia que opera después de la Caída es una gracia sobrenatural y se distingue de aquel "concurso universal" que Dios presta a todas las criaturas. Sin embargo, como casi todas las discusiones de los teólogos y filósofos cristianos en torno a la gracia se refieren a la gracia sobrenatural mencionada, puede darse a ésta simplemente el nombre de "gracia".

Según San Agustín, la gracia restablece la naturaleza. La gracia es una condición necesaria para la salvación. La gracia es inmerecida — pues si fuera merecida no sería gracia, esto es, don verdaderamente "gratuito". Una vez admitido todo esto, se suscitan una serie de problemas. Por un lado, al subrayarse la "gratuidad" parece que prescindimos por entero del propio concepto de "elección". Por otro lado, si la gracia es don gratuito y no resulta de los méritos (ni siquiera de los "méritos futuros" previstos por Dios en su omnisciencia), parece que las nociones de "mérito" y hasta de "respuesta a una llamada de Dios por la gracia" carezcan de sentido. Nos hemos referido a algunos de estos problemas en los artículos sobre las nociones de libre albedrío (véase ALBEDRÍO [LIBRE] y PREDESTINACIÓN (v.), así como en artículos sobre varios autores o tendencias en los cuales desempeña un papel importante la cuestión de la gracia. Limitémonos a indicar aquí que según San Agustín la gracia no suprime la libertad, sino que posibilita la libertad. En efecto, la gracia da a la voluntad la fuerza de querer el bien y de realizarlo. A la vez, la libertad no es el querer el mal y realizarlo, sino el querer y realizar el bien. Por tanto, puede decirse que la gracia es la libertad.

El que recibe la gracia según San Agustín no es una entidad pasiva, sino el libre albedrío. La gracia cambia la dirección de la voluntad y hace posible que ésta use bien del libre albedrío (lo que equivale, en la concepción agustiniana, a la libertad). No se puede decir, pues, que la gracia es incompatible con el libre albedrío, puesto que éste recibe la gracia, sin la cual el libre albedrío se dirigiría hacia el mal.

Los textos en los cuales San Agustín trata de la cuestión de la gracia son numerosos; destacamos como especialmente importantes: *De libero arbitrio; De gratta et libero arbitrio ad Valentinum; De correptione et gratta; Opus imperfectum contra Julianum.* También pueden consultarse varias partes de *De civitate Dei* (Cfr. XII, XIV) y de *Retractationes* (Cfr. I) (Para fechas de composición, véase la bibliografía en Agustín [San].)

En Pelagianismo (VÉASE) nos hemos referido a las opiniones al respecto de Pelagio, el cual se opuso a San Agustín y fue a la vez combatido por éste (y por San Jerónimo). Característica general del pelagianismo es la tesis de que la gracia se halla en los bienes naturales. Puesto que, según Pelagio, Adán no transmitió el pecado, el nombre puede hacer el bien sin necesidad de una gracia especial sobrenatural y con el solo "concurso universal" divino.

Para la historia del concepto de gracia son importantes, además de las mencionadas, las opiniones de San Anselmo y de Santo Tomás de Aquino. En sus obras *Cur deus homo y De concordiae praescientiae et praedestionationis et gratiae Dei cum libero arbitrio,* San Anselmo manifiesta que ninguna criatura posee una voluntad recta si no es por la gracia de Dios. En cierto modo, pues, todo puede ser imputado a la gracia. A la vez, San Anselmo indica que la gracia "auxilia" al libre albedrío, de modo que "la gracia y el libre albedrío no se hallan en discordia, sino que convienen para justificar y salvar al hombre". Parece conseguirse entonces un equilibrio (por lo demás, ya buscado con frecuencia por San Agustín), en tanto que Dios predestina (para la salvación) sólo a aquellos de quienes conoce (anticipadamente) que tendrán una voluntad recta — o acudirán al llamado de la gracia. Por su lado, Santo Tomás considera la gracia como un auxilio, un socorro, un don otorgado a quien sin él quedaría irremisiblemente perdido. Ello no significa que el libre albedrío sea innecesario. "La conversión del hombre a Dios se lleva a cabo por medio del libre albedrío. A la vez se manda al hombre convertirse a Dios. Pero el libre albedrío no puede convertirse a Dios si Dios no lo convierte a su vez" (S. *theol,* I-IIa, q. CIX, a 6 ad 1).

En gran parte, las opiniones de San Anselmo y de Santo Tomás coinciden con las de San Agustín. Sin embargo, las de los dos primeros —y especialmente las de Santo Tomás— están muy íntimamente ligadas a una metafísica que explica el modo de intervención de Dios en las criaturas que actúan. Hay que tener, pues, en cuenta que en estos autores se presenta el problema en forma muy distinta de los modos "psicológicos" y "antropológicos" que a veces han solido adoptarse.

Prácticamente todos los teólogos y filósofos cristianos, y muy en particular los escolásticos medievales, se han ocupado de la cuestión de la gracia, y, por supuesto, de la cuestión de la "relación" entre la gracia divina y el libre albedrío humano. Desde Santo Tomás hasta los debates teológicos en los siglos XVI y XVII de que luego nos ocuparemos, ha habido numerosas doctrinas y debates al respecto. Destacaremos aquí sólo, por la importancia que adquirieron en los debates mencionados, algunas de las tesis de Occam y de Gabriel Biel. Occam y los llamados "occamistas" admitieron que el hombre puede por sí mismo encaminarse al bien, pero que no pue-

de salvarse a menos que Dios "acepte" las disposiciones humanas. Esta "aceptación" divina se efectúa de acuerdo con un decreto absoluto de Dios. Por tanto, Dios puede justificar o no al hombre independientemente de lo que el hombre haga: amar a Dios o no amarlo, pecar o no pecar. Gabriel Biel siguió a los occamistas en este respecto y subrayó al extremo la "potencia absoluta" de Dios en la justificación del hombre, sea éste o no pecador o "merezca" o no (desde el punto de vista "racional") la gracia. Las doctrinas de Gabriel Biel sobre esta cuestión influyeron en Lutero, el cual siguió muy de cerca los argumentos presentados por Gabriel Biel en sus *Commentarii in quattor Sententiarum libros* (Comentarios a las Sentencias, de Pedro Lombardo).

Los historiadores de la teología están de acuerdo en subrayar la importancia que tuvieron en la cuestión de la gracia los debates sostenidos por teólogos y filósofos durante los siglos XVI y XVII. Intervinieron en estos debates (y a su vez determinaron en gran parte el giro que tomaron sus propias doctrinas) los protestantes (Lulero, Calvino), los "humanistas" (Erasmo), los jansenistas, los jesuítas, etc., etc. Particularmente importantes al respecto son la controversia entre Lutero y Erasmo, el desarrollo del jansenismo y las polémicas entre tomistas y molinistas, jansenistas y jesuítas. Nos hemos referido a estas cuestiones en varios artículos ya citados, a los que agregamos los dedicados a Concurso, Congruismo, Premoción, Molina (Luis de). Agregaremos que las posiciones mantenidas fueron muy diversas entre dos extremos: la afirmación de la gracia como puro don irresistible de Dios (luteranos, especialmente calvinistas; jansenistas con ciertas modificaciones) y la negación o casi negación de la gracia o la afirmación de que ésta se halla infusa en la creación (racionalistas, socinianos, naturalistas, humanistas, semipelagianos, pelagianos). Entre estas posiciones extremas oscilaron muchas otras: afirmación de la necesidad de una gracia irresistible dada solamente dentro de la Iglesia y nunca a la conciencia individual (jansenistas); afirmación de una influencia intrínseca de Dios o doctrina de la premoción física (tomistas); afirmación de una influencia extrínseca (agustinianos); afirmación del concurso simultáneo (molinistas y, con modificaciones, congruistas). Como el problema de la gracia afectaba fundamentalmente el del libre albedrío, las posiciones acerca de la naturaleza de la primera eran paralelas a las adoptadas acerca del segundo. Muchas doctrinas se formularon sobre el libre albedrío, desde la afirmación de que el albedrío es "siervo" (luteranos) hasta la tesis de la completa o casi completa "libertad" (humanistas, naturalistas, neopelagianos), con las correspondientes tesis intermedias.

Hemos aludido ya a la cuestión de la relación de la gracia con la naturaleza. Indiquemos ahora que durante la época moderna se manifestaron al respecto varias posiciones. Tres de ellas son esencialmente importantes: (1) No hay ningún orden de la gracia sino sólo uno de la naturaleza ("naturalismo" en sentido amplio); (2) Hay un orden de la gracia y otro de la naturaleza o muy separados o enteramente separados. Si la separación es completa, se llega a una doctrina análoga a la propugnada por la teología dialéctica. Si es muy acentuada, se llega a doctrinas que rozan el jansenismo. El dualismo de la gracia y de la naturaleza puede conducir a un abandono de la primera, en vista de la imposibilidad de su concordancia con la segunda, o a una exclusiva acentuación de la primera con detrimento de la segunda; (3) Hay un orden de la gracia y otro de la naturaleza armonizados, hasta el punto de que puede decirse que la gracia perfecciona la naturaleza. Esta última opinión fue la más común; conocidas son sobre todo las defensas que de ella hicieron los tomistas y los leibnizianos. Citaremos al respecto dos textos. Uno es de Santo Tomás y dice: "La gracia presupone, preserva y perfecciona la naturaleza" *(S. theol.*, I, q. II-IIa, q. X). El otro es de Leibniz y dice que en el Estado perfecto donde hay infinita justicia tanto como infinita misericordia, "hay tanta virtud y dicha como es posible que haya, y ello no a causa de un desvío de la naturaleza, como si lo que Dios prepara a las almas perturbase las leyes de los cuerpos, sino por el orden mismo de las cosas naturales, en virtud de la armonía preestablecida desde siempre entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, entre Dios como arquitecto y Dios como monarca, de suerte que la naturaleza conduce a la gracia y la gracia perfecciona a la naturaleza usando de ella" (Principes *de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 15; Cfr. *Mon.*, § 87).

Advirtamos, sin embargo, que el sentido de 'gracia' en el texto de Leibniz es más general que el sentido que tiene la noción de gracia en cuanto don especial sobrenatural.

Sobre el problema de la gracia: L. Soukoup, O. S. B., *Natur und Gnade. Eine nähere Bestimmung ihres gegenseitiges Verhältnisses*, 1948. — J.-H. Nicolas, *Le mystère de la grâce*, 1951. — Charles Journet, *The Meaning of Grace*, 1960. — Concepto de gracia en varios autores, tendencias y períodos: H. Rondet, *Gratia Christi*, 1948 [principalmente, historia del dogma de la gracia]. — T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, 1948. — Benjamin Drewery, *Origen and the Doctrine of Grace*, 1960. — Augusto Guzzo, *Agostino e il problema della grazia*, 1930; nueva ed.: *Agostino contro Pelagio*, 1934. — A. Niebergall, *Augustinus Anschauung von der Gnade. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem pelagianisher Streit (bis zu Abschluss der Confessionen)*, 1951. — A. Landgraf, "Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik", *Scholastik*, III (1928). — Antonio Briva Miravent, *La gloria y su relación con la gracia según las obras de San Buenaventura*, 1957 [Collectanea San Paciano, Serie teol., 2]. — H. Dome, *Die Gnadenlehre des Albertus Magnus*, 1929. — G. Ladrille, *Grâce et motion divine chez Saint Thomas d'Aquin*, 1950 [Biblioteca del "Salesianum", 10]. — H. Lais, *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara*, 1951. — W. van Roo, *Grace and Original Justice according to St. Thomas Aquinas*, 1955. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 1951 (II. *Das Wirken der Gnade*). — B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, 1962. — F. Litt, *La question des rapports de la nature et de la grâce de Baius au Synode de Pistoie*, 1934. — Lucien Labbas, *La grâce et la liberté dans Malebranche*, 1932. — Kurt Hildebrandt, *Leibniz und das Reich des Gnade*, 1953. — Las obras principales sobre los autores mencionados suelen tratar asimismo de la cuestión de la gracia.

GRACIAN (BALTASAR) (1601-1658), nac. en Belmonte de Calata-

yud (Aragón), ingresó en la Compañía de Jesús y desarrolló una actividad de escritor de carácter moralista crítico. Las ideas de Gracián —casi todas ellas acerca de los hombres y de su papel en el "teatro del mundo"— se hallan compuestas de muy diversos elementos: un cierto optimismo de carácter renacentista y humanista; una cierta amargura del que se afana en conocer a los hombres desde dentro; un "Desengaño que parece confundirse con la Discreción" (José F. Montesinos); un cierto "apartamiento" de los hombres unido a un vivo interés por ellos. Ello hace difícil sistematizar las ideas de Gracián. Hay una cierta unidad en tales ideas en cuanto "unidad de estilo" o, como diría Unamuno, "unidad de tono y acento". Pero hay que tener en cuenta la función importante que desempeña en Gracián el motivo de la variedad. El propio Gracián reveló claramente su actitud al respecto al poner de relieve una decidida aversión a la unidad de los tipos y a los modos de actuar: "siempre hablar atento —escribió en *El Discreto*— causa enfado; siempre chancear, desprecio; siempre filosofar, entristece y siempre satirizar desazona". Según José Luis L. Aranguren, la falta de unidad de la obra de Gracián se debe a su carácter "crítico". Esta obra, dice Aranguren, se manifiesta en tres planos separados: el primero (con *El Héroe, El Discreto, El Oráculo)* formula la moral adecuada para triunfar en el mundo; el segundo (con *El Criticón) se* enfrenta críticamente con el mundo; el tercero (con *El Comulgatorio)* afronta el problema del trasmundo. Aranguren llama al primer plano, moral-utilitario; al segundo, ético-filosófico: al terrero, religioso.

Obras: *El Héroe*, 1637 (la primera edición llegada a nosotros es de 1639). — *El Político Fernando*, 1640 (íd. íd., 1646). — *Arte de ingenio*, 1642 (esta obra, refundida, apareció en 1648 con el título: *Tratado de la Agudeza y Arte de Ingenio en que se explican todos los modos y diferencias de Conceptos*). — *El Discreto*, 1646. — *Oráculo manual y arte de prudencia*, 1647 (primera edición llegada, 1653). — *El Criticón*, Parte I, 1651; Parte II, 1653; Parte III, 1657. — Entre las principales ediciones modernas de Gracián figuran: *Agudeza y arte de ingenio*, ed. Ovejero y Maury (1929). — *El Criticón*, ed. M. Romera y Navarro (3 vols., 1938-40). — *El Criticón*, ed. J. Cejador (1913-1914). — *El Héroe*, ed. A. Coster (1911). Edición de *Tratados* (antología) por A. Reyes (1918). — *Obras completas* ed. por E. Correa Calderón (Madrid, 1947). — *Obras completas*, ed. y estudio preliminar por Arturo del Hoyo (Madrid, 1960). — Véase N. J. Liñán y Heredia, *Baltasar Gracián*, 1902. — M. M. de Pareja y Navarro, *Las fuentes políticas de Baltasar Gracián*, 1908 (sobre las "fuentes arábigas" véase el estudio de E. García Gómez). — F. Rahola y Tremols, *Baltasar Gracián, escritor, satírico y político del siglo XVII*. — A. Morel-Fatio, "Cours du Collège de France 1909-1910 sur les moralistes espagnols du XVIIe siècle et en particulier sur B. Gracián", *Bulletin Hispanique*, XII (1910), 201-4, 330-4. — Id., íd., "Liste chronologique des lettres de B. Gracián dont l'existence a été signalé ou dont le texte a été publié", *ibid.*, XII (1910), 204-6. — Id., íd., "Gracian, interpreté par Schopenhauer", *ibid.*, XII (1910), 377-407. — Adolphe Coster, "Baltasar Gracián 1601-1658", *Revue Hispanique*, XXIX (1913), 347-752 (trad. esp. en el volumen: *Baltasar Gracián*, 1947). — A. F. G. Bell, *B. Gracián*, 1921. — G. Marone, *Morale e politica di B. Gracián*, 1925. — Victor Bouillier, "Baltasar Gracián et Nietzsche", *Revue de Littérature comparée*, año VI (1926), 380-401. — Werner Kraus, *Gracians Lebenslehre*, 1947. — Hellmut Jensen, *Die Grundbegriffe des B. G.*, 1958 [Kölner Romanistische Arbeiten, 9]. — Miguel Batllori, S. I., *G. y el barroco*, 1958. — F. M. de Guevara, J. L. L. Aranguren, P. Mesnard, J. A. Maravall, artículos sobre G. en *Revista de la Universidad de Madrid*, VII (1958), 271-445, especialmente el artículo de Aranguren en págs. 331-54. — Arturo del Hoyo, "Introducción" a su ed. de G. cit. *supra*, 1960 (hay separata).

GRADO. El término 'grado' puede emplearse filosóficamente en varios sentidos. He aquí seis de ellos:

(1) Para designar un "nivel" de realidad cuando ésta es concebida en forma ontológicamente jerárquica (véase JERARQUÍA). Los grados de la realidad equivalen entonces a los grados del ser y de la perfección. Neoplatónicos y autores escolásticos han usado el término 'grado' —o el concepto de grado— en dicho sentido.

(2) Para designar un cierto nivel de "abstracción" (VÉASE). Se habla entonces, como han hecho muchos escolásticos, de "grados de abstracción": matemática, física, metafísica.

(3) Para designar un "infinitesimal" en un continuo. La noción de grado en este sentido ha sido introducida por algunos físicos y filósofos modernos; 'grado' designa aquí un punto en una serie continua o un momento en un proceso continuo. Entre los filósofos modernos que más frecuente uso han hecho de la noción de grado en dicho sentido figura Leibniz. Este admitió, además, el concepto de grado en un sentido parecido a (1), siempre que ello no constituyera una excepción a la "ley de continuidad".

(4) Para designar una unidad de medida (cuantitativa) de la cualidad. Esta noción está emparentada con la anterior. Se halla asimismo vinculada al concepto de grado introducido por Kant en las "anticipaciones de la percepción" (véase ANTICIPACIÓN).

(5) Para designar un modo de "organizar" o "articular" el ser. Nicolai Hartmann *(Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935, págs. 74-6; trad. esp.: *Ontologia. I Fundamentos,* 1954, págs. 84-7) ha hablado a este efecto de "estratos del ser, niveles del ser *y* grados del ser" (*Seinsschichten, Seinsstufen, Seinsgrade).* Se trata de "modos" del ser en los cuales hay "más" y "menos", de modo que esta articulación del ser se parece a la indicada en (1). Sin embargo, no significa lo mismo. Por un lado, el "más" o "menos" de que habla Hartmann es en principio "neutral", como cuando se dice, por ejemplo, que ser efectivo es "más" que ser posible. Por otro lado, "dentro de la pluralidad de niveles existe una yuxtaposición, imposible de anular, a la que no es obstáculo ni siquiera el encajar uno en otro" (trad. José Gaos). Por eso la idea de los grados del ser es aplicable más bien al ser real que a cualesquiera otros, pues en este ser se dan las relaciones de dependencia y fundamentación que N. Hartmann ha tratado cor; detalle. Este autor se refiere, p'.es, a tales "grados" como lo material, lo orgánico, lo psíquico, etc.

(6) Para designar una determinada actividad por medio de la cual se distribuyen, clasifican o "gradúan" objetos de acuerdo con ciertas características previamente especificadas. En este sentido ha tratado del concepto de grado —o, mejor, de "graduar"— J. O. Urmson en su artículo "On Grading" *(Min.,* N. S. LXIX [1950], 145-69). Según Urmson, el término 'bueno' (y lo mismo podría decirse de

todos los demás "vocablos éticos") es un término cuyo sentido se halla ligado a la *actividad* de "graduar". Decir de algo que es bueno significa, pues, no atribuirle determinadas cualidades, sino colocarlo en un cierto lugar o "grado". J. L. Evans ("Grade Not", *Philosophy,* XXXVII [1962], 25-36) ha argüido que en lo que toca a "graduar" o "evaluar" hay una diferencia fundamental entre "graduar" manzanas (el ejemplo con el que empieza Urmson) y "evaluar éticamente"; la evaluación (gradación) moral no es comparable, según Evans, con la evaluación (gradación) que no tiene carácter moral (Cfr. también Paul W. Taylor, "Can We Grade without Criteria?", *The Australasian Journal of Philosophy,* XL, 2 [1962]).

GRAMÁTICA ESPECULATIVA. Desde la Antigüedad —y especialmente desde Platón *(Cratilo)* y los sofistas (VÉASE)— los filósofos han prestado atención a "cuestiones gramaticales" Estas cuestiones se hallan ligadas a problemas relativos a la naturaleza y formas del lenguaje (VÉASE) y a problemas concernientes a la lógica (v.). Las relaciones entre formas lógicas y formas gramaticales han sido objeto de mucha investigación y debate. Las *Categoriae y* el *De interpretatione,* de Aristóteles, planean a este respecto cuestiones muy fundamentales. En algunos casos es difícil ver una línea divisoria entre lo "gramatical" y lo "lógico". En otras resulta difícil ver una línea divisoria entre cualquiera de ellos y lo "ontológico". A ello se deben las diversas interpretaciones que se han dado de las categorías aristotélicas (véase CATEGORÍA), las cuales aparecen como modos de articular la realidad y también como modos de clasificar términos en el lenguaje. Autores platónicos, aristotélicos, escépticos, estoicos y neoplatónicos contribuyeron grandemente a la dilucidación de esas cuestiones "lógico-ontológico-gramaticales". Las diversas doctrinas acerca de la naturaleza de los signos (véase SIGNO) son particularmente importantes al respecto. Muchas de las investigaciones llevadas a cabo por autores antiguos pasaron, en gran parte por intermedio de Boecio, a la filosofía medieval y fueron ampliamente tratadas dentro del marco de la doctrina de los universales. En la doctrina de Abelardo acerca del *sermo* como *vox significativa* se hallan varios gérmenes de lo que luego se llamó *gramática especulativa.*

Sin embargo, esta última surgió solamente con Pedro de Helia (Petrus Heliae), que profesó en París hacia mediados del siglo XII y que escribió una muy influyente *Summa super Priscianum* o *Commentum super Priscianum,* acerca de los famosos 18 libros llamados *Institutiones Grammaticae,* del gramático Priscipiano (nac. probablemente en Cesárea, Mauritania, *fl.* 500), usados como texto durante la Edad Media. Pedro de Helia utilizó en su comentario las *Categoriae y* el *De interpretatione* de Aristóteles, fundiendo de este modo los "motivos gramaticales" con los "motivos lógicos". Importante fue en la obra de Pedro de Helia el análisis de los "modos de significar" o "modos de significación". Cuando estuvo bien afirmado el estudio de Aristóteles, a fines del siglo XIII y comienzos del siglo XIV, el análisis y comentario de textos aristotélicos y el estudio de la obra de Pedro de Helia constituyeron la base para el desarrollo de la "gramática especulativa" como lógica general del lenguaje o "metagramática". Por ser los "modos de significar", *modi significandi,* el principal estudio al respecto, los autores que se ocuparon de ellos fueron llamados *modisti.* El estudio de los *modi significando* se distinguió del de los *modi essendi,* objeto de la metafísica, y del de los *modi intelligendi,* objeto de la lógica propiamente dicha (véase MODO, ad *finem).* Se desarrolló así una *sciencia sermocinalis* cuyo objeto era el *sermo* como proposición con significación, no la cosa, *res,* o la mera "percusión física", *vox.* La exclusión de la última explica que quienes se ocuparon de gramática especulativa no fueron por lo general nominalistas. Entre los *modisti* se menciona a Sigerio de Courtrai, autor de una influyente *Summa modorum significandi,* y a Boecio de Suecia o Boecio de Dacia (VÉASE), Juan de Dacia, Juan de Garlandia, Tomás Occam, Mateo Bonomia, Miguel de Marbais, Juan José de Marvilla, Tomás de Erfurt y otros. Todos ellos escribieron tratados (la mayor parte inéditos) *De modis significandi* y *Summae modorum significandi.* Conocida es hoy sobre todo la *Grammatica speculativa* (para trad. esp., Cfr. *infra),* que durante mucho tiempo (todavía Heidegger, en su escrito sobre las categorías y la significación en Duns Escoto, de 1916) se atribuyó a Duns Escoto, pero que Martin Grabmann demostró fue escrita por el citado Tomás de Erfurt (v.). A estos escritos hay que agregar la *Summa grammatica* de Rogelio Bacon, el cual, sin embargo, no es considerado como uno de los *modisti.* Con estas obras se llevaron a cabo no pocos progresos en semiótica (VÉASE) y semántica (v.), progresos que cayeron en el olvido durante los siglos subsiguientes y que inclusive fueron objeto de burla a causa de la tendencia a la excesiva sutileza por parte de los gramáticos especulativos. A semejante tendencia se refiere Rabelais cuando en el Capítulo XIV de su *Gargantua* escribe que el protagonista leyó *De modis significandi,* unido a los comentarios de muchos autores, y que conocía tan bien sus argumentos que podía volverlos fácilmente al revés, probando a su madre que *de modis significandi non erat scientia.*

Durante los siglos XV y XVI las investigaciones de gramática especulativa fueron pocas; los motivos de la escasa inclinación por este tipo de estudios durante los mencionados siglos puede hallarse en el artículo Retórica (v.). En cambio, desde mediados del siglo XVII florecieron una serie de investigaciones que, aunque no relacionadas con la gramática especulativa medieval, tocaron temas análogos. El impulso para esta nueva investigación fue dado desde varios lugares. Mencionamos aquí los principales. Primero, el interés por los aspectos lingüísticos de la lógica (como se manifiesta, por ejemplo, en la *Lógica de Port-Royal).* Segundo, las teorías de los signos (véase SEMIÓTICA) que resultaron del empirismo inglés, particularmente de Locke. Tercero, el interés por la formación de una lengua universal (natural o artificial), unido al interés por un cálculo universal, por una gramática general filosófica, etc., cuyos precedentes encontramos ya en la Edad Media (por ejemplo, en la forma de la *ars magna* [v.] luliana), pero que fueron impulsadas muy especialmente por los racionalistas modernos, sobre todo Descartes y, más todavía, Leibniz.

Daremos a continuación, sin pretender ser sistemáticos y mucho menos

exhaustivos, ejemplos de tales trabajos. Uno de los primeros, todavía en el siglo XVI (y por ello más retórico que propiamente filosófico), fue el de Julio César Scaligero (1484-1558) en su *De causis lingua latinae* (1540) seguido entre otros por el español Sánchez, autor de una *Minerva sive de causis linguae latinae commentarius* (1587). Dentro del siglo XVII aparecieron (aparte los trabajos de Descartes y Leibniz de que hablamos en los artículos a ellos dedicados) la citada *Lógica de Port-Royal* (1660), redactada por Arnauld y Lancelot. Por los mismos años aparecieron *la Grammati-ca audax,* en dos partes (1654-1655), de J. Caramuel de Lobkowitz; el *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica* (1661), de G. Dalgarno (1627-1688); la *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta* (1663), de A. Kircher, y el Ars *magna sciende, in XII libros digesta* (1669), del mismo autor; el *Essay towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668), de John Wilkins. A ello puede agregarse la obra de James Harris, *Hermes, or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar.* Estos trabajos, cuya finalidad no era siempre clara, pero que se orientaban con mucha frecuencia hacia un análisis racional del lenguaje y, en general, de todo sistema de signos, aumentaron en el curso del siglo XVIII. Durante el mismo se publicaron buen número de obras dedicadas al problema del lenguaje universal, al del cálculo universal y al de la llamada gramática general y filosófica. Era muy común —especialmente por parte de los llamados *grammariens-philosophes* franceses (Beaunzé, du Marsais, De Mai-ran, etc.)— investigar la cuestión de la estructura general de los lenguajes. Era también muy común suponer que todos los lenguajes poseen una lógica común (que es la gramática universal o gramática filosófica) y que esta lógica común, debidamente purificada, es equivalente a lo que Condillac llamó la ciencia en tanto que lenguaje bien hecho. Pero dentro de estas características comunes, hubo entre los autores muchas divergencias de opinión que aquí no podemos reseñar. Nos limitaremos, pues, a mencionar algunas de las obras más significadas dentro de este movimiento. Al respecto citamos: *Véritables principes de la grammaire* (1729) y *Des tropes, ou des diférens sens dans lequels on peut prendre un même mot* (1730), de César Chesneau Sieur du Marsais; *Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, ciu praemittur commentario de arte characteristica universali* (1763), de G. Ploucquet (1716-1790); *De universaliori calculi idea, disquisitio* (1765, publicado en *Nova Acta Eruditorum,* págs. 441-73), de Lambert; *Logique et principes de grammaire,* 2 vols. (1769), del citado du Marsais; *Projet d'une langue universelle* (1794), de Delormel; *Pasigraphie oder Anfangsgründe der neuen Kunst Wissenschaft in einer Sprache alles so zu schreiben und zu drucken, dasz es in jeder andern ohne Uebersetzung gelesen und verstanden werden kann* (1797), publicado anónimamente, pero debido posiblemente a Joseph von Maimieux; *Erklärung, wie die Pasigraphie möglich und ausüblich sei* (1797), de Ch. H. Wolke (1741-1825); *Commentario de pasigraphia sive scriptura universali* (1799), de Grotefend; *Pasigraphie und Antipasigraphie oder über die allerneueste Erfindung einer allgemeinen Schriftsprachel* (1799), de Vater; *Grammaire philosophique ou la métaphysique, la logique et la grammaire reunies dans un seul corps de doctrine,* 2 vols. (1802-1803), de Thiébault; *Pasilalie oder Grundrisz einer allgemeinen Sprache* (1808), de Bürja; *Carte générale pasigraphique* (1808), del citado Maimieux (la *Pasigrafia* antes mencionada apareció también en francés); *Ueber Schriftsprache und Pasigraphik* (1809), de Riem. A todo esto hay que agregar, naturalmente, los importantes trabajos de Condillac, de Degérando y, en general, de los ideólogos (VÉASE). El creciente interés que se ha suscitado en la filosofía contemporánea por el problema del lenguaje (v.) ha vuelto a poner en circulación algunos de los temas tradicionales de la gramática especulativa, pero con supuestos muy distintos. Entre los trabajos más importantes al respecto podemos mencionar las averiguaciones lógico-gramaticales de autores como Anton Marty y Husserl; los trabajos en la filosofía de las formas simbólicas debidos a Cassirer; la crítica del lenguaje de Mauthner; las teorías de Ogden y Richards a que hemos hecho referencia en el artículo sobre Símbolo (v.) y Simbolismo; los numerosos estudios sobre la noción de significación (véase SIGNIFICACIÓN γ SIGNIFICAR), tanto en la fenomenología de Husserl como en muchos autores de tendencia "analítica"; numerosos trabajos lógicos y, desde luego, numerosos estudios semióticos (véase SEMIÓTICA, SEMÁNTICA). Según Reinrich Scholz *(op. cit. infra,* pág. 423), hay, o puede haber, una relación es-trecha entre una "lógica filosófico-trascendental", es decir, una lógica con alcance metafísico, y la gramática. Además, la gramática (como "gramática universal", equivalente a la "gramática especulativa") puede ser considerada como una "ciencia normativa" de todos los lenguajes y medios de expresión *(op. cit.,* p. 428).

K. Werner, "Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus", 1877 (*Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften*). — M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916. — Martin Grabmann, "Die mittelalterliche Sprachlokik" (en *Mittelalterliches Geistesleben*, 1926, págs. 104-46). — Scott Buchanan, "An Introduction to the *De modis significandi* of Thomas of Erfurt" (*Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, 1936). — H. Roos, *Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter*, 1952. — Heinrich Scholz, "Logik, Grammatik, Metaphysik", *Archiv für Rechts– und Sozial-Philosophie*, XXXVI (1943-1944), 393-433, reimp. en *Archiv für Philosophie*, I (1947), 39-80 y en el libro del autor *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 399-46. — Para la "lógica del lenguaje" de los siglos XII y XIII, fundamento de la gramática especulativa, véase Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, 1868. — Ch. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, 1937 (págs. 54-64; capítulo titulado "Semiotic and Scientific Empiricism. 1. Notes on the History of Empiricism"). — Luis Farré, Introducción, notas y traducción de la *Gramática especulativa*, de Tomás de Erfurt, 1948. —Véase también A. Marty, *Ueber das Verhältnis von Grammatik und Logik*, 1833. — Id., íd., *Nachgelassene*

Schriften. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, II, III, 1950, ed. O. Funke. — Asimismo, véanse las obras de los autores contemporáneos citados en el presente artículo, y la bibliografía de los artículos LENGUAJE, SIGNIFICACIÓN, SIGNO, y SÍMBOLO Y SIMBOLISMO. — La *Summa modorum significandi,* de Siger de Courtrai, ha sido editada por G. Wallerand en su edición de *Les oeuvres de S. de Courtrai* (Lovaina, 1913).

GRAMSCI (ANTONIO) (1891-1937), nac. en Ales (Cagliari), participó en la insurrección obrera de Italia de 1917; en 1924 fue nombrado secretario general del Partido Comunista Italiano, y fue elegido diputado. En 1926 fue arrestado y encarcelado; condenado a 20 años de cárcel, falleció once años después en una clínica. En la cárcel escribió Gramsci, desde 1929 hasta 1935, numerosas páginas: las *Cartas desde la cárcel.* Estas páginas y su obra sobre Croce son sus más importantes escritos filosóficos.

Filosóficamente la mayor contribución de Gramsci consiste en su elaboración del marxismo. En parte por no usar los vocablos 'marxista' y 'comunismo' en las páginas escritas en la cárcel, Gramsci llamó al marxismo "filosofía de la *praxis" (filosofía della prassi).* Esta expresión, aunque surgida circunstancialmente, refleja con fidelidad las intenciones de Gramsci. En efecto, Gramsci se desinteresó de los aspectos "abstractos" del marxismo y destacó la necesidad de fundarlo en la *praxis,* la cual no es simplemente la "acción", sino más bien el modo como el hombre está arraigado orgánicamente en su cultura. El problema capital de Gramsci es el intento de ligar la teoría con la "acción" sin subordinar una a la otra. Criticando "desde dentro" la filosofía de Croce, Gramsci aspira a unificar dialécticamente, dentro de un grupo social, la filosofía y la política. Esta unificación refleja la realidad humana, que para Gramsci no consiste en ser ni "mero sujeto" ni "mero objeto". El hombre existe en la realidad, pero a la vez ésta incluye al hombre. El hombre no es una cosa entre otras, sino una "realidad anudada". Según Gramsci, el marxismo en cuanto "filosofía de la *praxis"* supera el positivismo, con su pseudo-subjetivismo. Así, la "filosofía de la *praxis"* equivale a la filosofía de lo real, o sea a la filosofía entendida "en la *praxis* de la humanidad".

Aunque Gramsci es considerado como marxista "ortodoxo", su pensamiento ha influido sobre todo en los autores contemporáneos que aspiran a elaborar un "marxismo vivo" por un lado más próximo al pensamiento de Marx y por el otro más en contacto con los problemas actuales.

Obras: *Lettere dal carcere,* 1947, 7ª ed., 1950. — *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce,* 1948, 2ª ed., 1949. — *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura,* 1949, 3ª ed., 1950. — *Il Risorgimento,* 1949, 3ª ed., 1950. — *Note sul Macchiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno,* 1949. — *Letteratura e vita nazionale,* 1950. — *Passato e presente,* 1950. — *Opere,* 9 vols., 1952-1958. — Véase P. Togliatti, *G.,* 2ª ed., 1948. — G. Lombardo-Radice y G. Carbone, *Vita di A. G.,* 1951. — Remo Cantoni, "A. G. e il marxismo filosofico in Italia", en *La filosofia contemporanea in Italia,* 1958, Parte I de *La filosofia contemporanea in USA e in Italia,* págs. 167-205.

GRATRY (ALPHONSE) [Auguste Joseph Alphonse Gratry] (1805-1872) nac. en Lille, estudió en la Escuela Politécnica, de París. Después de ordenarse sacerdote fue nombrado (1841) director del Colegio Stanislas y luego "aumônier" en la Escuela Normal Superior de París, cargo que desempeñó hasta 1851 en que tuvo que abandonarlo por su crítica a Vacherot, director de la Escuela. Hacia 1852 el Padre Gratry se unió a otros sacerdotes en la fundación del Oratorio de la Inmaculada Concepción, continuación de la famosa Congregación del Oratorio fundada en 1611. A partir de 1863 el Padre Gratry fue profesor de teología moral en la Sorbona.

El Padre Gratry se destacó en su época por su irreductible y constante oposición al panteísmo y a autores que, como Vacherot, desarrollaron doctrinas panteístas o que rozaban el panteísmo. Estas doctrinas eran en parte consecuencia del idealismo alemán, al que el Padre Gratry se opuso asimismo firmemente como una "vacua filosofía de la identidad". Contra el idealismo y el panteísmo el Padre Gratry pregonó la necesidad de entroncar con la gran tradición metafísica, no sólo la de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás y otros grandes autores antiguos y medievales, sino también la de Descartes y Leibniz, que para el Padre Gratry eran los auténticos continuadores de la tradición metafísica citada. No se trata, sin embargo, de una mera "restauración de la metafísica" como "pura especulación"; para el Padre Gratry la indicada tradición metafísica es la realmente "científica"; en todo caso, esta tradición es para el Padre Gratry *la* filosofía, *una* a pesar de sus diversas manifestaciones.

Julián Marías ha indicado *(op. cit. infra,* Cap. IV, § 1) que el punto de partida del pensamiento del Padre Gratry se halla en su estudio del alma y que se expresa claramente en las frases iniciales de su libro *La connaissance de l'âme:* "Para conocer el alma, no la estudiaremos aislada. Estudiaremos el alma en su relación con Dios y con el cuerpo." En efecto, el Padre Gratry sostiene que hay entre Dios y el alma una relación parecida a la que hay entre el alma y el cuerpo. De este modo se restablece la continuidad entre lo espiritual y lo material, o corporal, sin por ello caer en un monismo y menos todavía en un panteísmo. La idea de continuidad es en el Padre Gratry tan fundamental como lo fue en Leibniz, y en parte por razones muy semejantes. El alma es imagen de Dios como el cuerpo es imagen del alma. Ahora bien, "ser imagen de" no equivale ni mucho menos a "ser idéntico a". La estructura "trinitaria" del alma no es, como la Trinidad divina, completamente un acto. El alma se manifiesta como "sentido", como "inteligencia" y como "voluntad", pero de tal modo que el primero es el principio de los dos últimos. A partir de ello desarrolla el Padre Gratry una "filosofía del 'sentido'" —o, mejor, del "sentir" como "sentir del alma"— opuesta tanto al idealismo como al empirismo. "El *sentido* es… el órgano primario de la *realidad.* No es algo que venga de nosotros, un producto de nuestra actividad subjetiva, sino que viene de fuera, de *lo otro…" (J.* Marías, *op. cit.,* Cap. IV, § 2). El sentido es "sentido de la realidad", pero también "sentido íntimo" — y "sentido de los demás" o de las "demás personas" o "los otros". La idea del sentido aquí apuntada no es incompatible con la afirmación de que el alma es racional, pero la "razón" no lo es todo. Además, no habría razón sin sentido y, en último término,

sin luz divina. En esta idea del alma y de su relación con Dios se funda en gran parte la idea que tiene el Padre Gratry del "conocimiento de Dios". Este conocimiento no es asunto de demostración; la relación entre el hombre y Dios es un elemento constitutivo de la existencia humana, de modo que toda "prueba" se funda en esta relación y no al revés.

En la "prueba" de la existencia de Dios o, mejor dicho, en la "ascensión" hacia el conocimiento de Dios se transparenta una de las ideas en que más insistió el Padre Gratry: la idea de una dialéctica — dialéctica o inducción (VÉASE). El Padre Gratry contrapone la inducción a la deducción. Esta última se basa en la identidad; la deducción no permite alcanzar otras consecuencias que las contenidas en un principio dado. La inducción, en cambio, consiste en un proceso de invención y de descubrimiento parecido a la dialéctica platónica — con la cual relaciona el Padre Gratry su idea de inducción. La deducción no sale jamás de "lo mismo". La inducción pasa a "lo otro". La inducción no es, sin embargo, mero "razonamiento". Incluye el razonamiento, pero se funda en una intuición o "visión" que se manifiesta en todos los órdenes del conocimiento y no sólo en el racional. En efecto, el proceso de la inducción aparece ya en la percepción y se va desarrollando —sin ser por ello una mera extensión de la percepción— hasta alcanzar el proceso dialéctico en sentido propio. En la inducción se "salta", por decirlo así, de una verdad a otra. En último término, la inducción es el procedimiento cognoscitivo del "sentido" (véase *supra).* Por medio de la inducción se separa de los datos lo accidental y se remonta a lo más y más esencial y "verdadero". El Padre Gratry vio en el cálculo infinitesimal una prueba de la realidad y fecundidad de la inducción. En el paso de lo finito a lo infinito se revela el "salto a lo otro" que la mera deducción no permite. La inducción no da por resultado verdades meramente "generales" y "abstractas"; da por resultado verdades "íntegras" o "integrales": "inducir" es "integrar" — incluyendo la integración de lo individual.

Obras: *Dissertatio philosophica de methodis scientiarum,* 1833 (tesis).— *Thesis theologica de dono Dei,* 1846 (tesis de Licenciatura en teología). — *Catéchisme social aux demandes et réponses sur les devoirs sociaux,* 1848. —*Une étude sur la sophistique contemporaine, ou Lettre à M. Vacherot,* 1851, 4ª ed., 1863. — *La connaissance de Dieu,* 1853, 9ª ed., 2 vols., 1918 (trad. esp.: *El conocimiento de Dios,* 1941 [Fragmentos de esta trad. y trad. de fragmentos de *Logique* y *De la connaissance de l'âme.* —Cfr. *infra*— en Julián Marías, ed., *La filosofía en sus textos,* II (1950), págs. 1995-2039]. — *Logique,* 1855, 5ª ed., aum., 1868; nueva ed., 1908. — *De la connaissance de l'âme,* 2 vols., 1857, 10ª ed., 1926. — *La paix. Méditations historiques et religieuses,* 1861, 3ª ed., 1916. — *La philosophie du Credo,* 1861, 9ª ed., 1926 (trad. esp.: *La filosofía del Credo,* 1863). — *La crise de la foi,* 1863. — *Commentaire sur l'Évangile selon Saint Matthieu,* 2 vols., 1863, 9ª ed., 1928 (trad. esp.: *Comentario al Evangelio según San Mateo,* 1961). — *Les sophistes et la critique,* 1864 (trad. esp.: *Los sofistas y la crítica,* 1865). Esta obra fue refundida en la titulada *Petit manuel de critique,* 1866. — *La morale et la loi de l'histoire,* 2 vols., 1868, 4ª ed., 1909 (trad. esp.: *La moral y la ley de la historia,* 1868). — *Lettres sur la religion. Reponse à M. Vacherot,* 1869, 3ª ed., mismo año. — *Quatre lettres à Mgr. Dechamps à propos du Concile,* 1870 [el Concilio Vaticano, de 1870]. — *Souvenirs de ma jeunesse,* 1874, 12ª ed., 1925 [escrita en 1845]. — *Méditations inédites,* 1874, nueva ed., 1921 [escritas entre 1835-1840 y 1847-1851]. — *Élévations. Prières et pensées,* 1919, ed. Cl. Peyroux. — Véase D. Sabatier, *Le centennaire d'un philosophe; G. (1805-1905),* 1906. — C. André, *Le P. G.,* 1911. — A. Chauvin, *Le P. G.,* 1911. — P. Renaux, *Le P. G., sa vie et ses doctrines,* 1912. — J. Vaudon, *Le P. G.,* 1914. — B. Pointud-Guillemont, *Essai sur la philosophie de G.,* 1917 (tesis) [con bibliografía]. — Emil J. Scheller, *Grundlagen der Erkenntnislehre bei G.,* 1929 [con bibliografía]. — Julián Marías, *La filosofía del P. G. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona,* 1941, 2ª ed., 1948, reimp. y ampliación en *Obras completas,* IV (1959), págs. 146-310 [incluye el artículo del mismo autor, (refundido en la obra): "La teoría de la inducción en G.", antes publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos,* XVIII, 50 (1954), 143-61]. — M. Forissier, *Un éveilleur d'âmes: le P. G.,* 1950.

GREDT (JOSEPH AUGUST) (1863-1940) nac. en Luxemburgo, ingresó en la orden benedictina y profesó en el Colegio de San Anselmo, de Roma. Aunque la contribución filosófica original de Gredt es escasa, su nombre merece recordarse por la influencia que ha tenido y sigue teniendo, en muchas escuelas y círculos neotomistas, su presentación sistemática de la filosofía aristotélico-escolástica de orientación tomista en los *Elementos* señalados en la bibliografía. Gredt se basó en su presentación no sólo en los textos de Aristóteles y Santo Tomás, sino también en los de los comentarios de éste, especialmente en Juan de Santo Tomás.

Obras: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* 2 vols., 1899-1901, numerosas ediciones (13a ed., 1961). — *De cognitione sensuum externorum,* 1913, 2a ed., 1924. — *Unsere Aussenwelt,* 1921 *(Nuestro mundo extemo).* — *Die aristotelisch-thomistische Philosophie,* 2 vols., 1935.

GREEN (THOMAS HILL) (1836-1882), nac. en Birkin (Yorkshire, Inglaterra), fue "Fellow" (1860), "Tutor" (1866-1878) y profesor de "Filosofía Moral" en Balliol Collège (Oxford).

Se considera a veces a Green como uno de los seguidores del idealismo neo-hegeliano inglés. Sin embargo, aunque Green fue en casi todos los respectos un idealista, no fue hegeliano; en rigor, criticó el hegelianismo de autores como Edward Caird (1835-1908), el cual tendió a interpretar a Kant desde el punto de vista de Hegel. El idealismo de Green es de tipo kantiano o, si se quiere, es un idealismo fundado en gran parte en Kant.

Green se opuso al empirismo inglés alegando que no puede conocerse ningún fenómeno por medio de puras sensaciones o percepciones. Todo conocimiento de algo, incluyendo el conocimiento de cualidades, lo es en tanto que envuelve lo conocido en una trama de relaciones: relación de una percepción con otras percepciones; de cada percepción con el organismo percipiente, etc., etc. Pero como las relaciones son "mentales", hay que concluir que sólo puede hablarse de lo real desde el punto de vista de lo "mental" — o "espiritual". Ahora bien, tanto con el fin de distinguir entre lo pensado y lo meramente imaginado, como para concebir lo pensado, Green postuló la existencia de una "conciencia eterna" en la cual se dan todas las tramas de relaciones en que

consiste el conocimiento, incluyendo la relación entre las conciencias individuales y sus objetos. La realidad es independiente de las conciencias individuales como tales, pero no lo es de tales conciencias individuales en cuanto participan en la "conciencia eterna".

Green se opuso no sólo a la teoría del conocimiento y a la metafísica del empirismo, sino también a las tendencias éticas utilitarias y hedonistas.

Obras principales: "Introduction to Hume's Treatise" [1874] — introducción a la ed. de *Philosophical Works of David Hume*, por Green y T. H. Grose, 2 vols., 1874-1875. — *Prolegomena to Ethics*, 1883 (póstuma, ed. A. C. Bradley). — Edición de obras: *Works of T. H. Green*, por R. L. Nettleship, 3 vols. (*I. Philosophical Works*, 1885; *II. Philosophical Works*, 1886; *III. Miscellanies and Memoirs*, 1888). — Véase R. L. Nettleship, "Memoir" en *Works*, cit. *supra*, III. — John Dewey, "Green's Theory of the Moral Motive", *The Philosophical Review*, I (1892), 593-612. — G. F. James, *T. H. Green und der Utilitarismus*, 1894 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, IV]. — W. H. Fairbrother, *The Philosophy of T. H. Green*, 1896 (Dis.). — A. Grieve, *Das geistige Prinzip in der Philosophie T. H. Green*, 1896 (Dis.). — S. S. Laurie, "The Metaphysics of T. H. Green" *Phil. Review*, VI (1897), 113-31. — H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of Greens, Spencer and Martineau*, 1902. Id., id., "The Metaphysics of T. H. Green" (en *Lectures on the Philosophy of Kant*, 1905). — H. G. Townsend, *The Principle of Individuality in the Philosophy of T. H. Green*, 1914. — Hiralal Haldar, *Neo-Hegelianism*, 1927, págs. 17-74. — W. D. Lamont, *Introduction to Green's Moral Philosophy*, 1934. — H. Ytrehus, *Individets rettigheter i T. H. Greens filosofi*, 1956. — Jean Pucelle, *La nature et l'esprit dans la philosophie de Th. H. G.*, 2 vols., 1962 (I: *Métaphysique - Morale*; II: *Politique - Religion - Tradition - Appendices*).

GREGORIO DE NISA (SAN) o GREGORIO NICENO (SAN) (*ca.* 335-después de 394), nac. en Cesárea (Capadocia), hermano de San Basilio, obispo de Nisa y uno de los tres grandes Capadocios, ejerció influencia sobre la posterior teología y filosofía especialmente por su escrito acerca del hombre y de su puesto en el cosmos, acerca del alma y de su inmortalidad, y acerca de Dios y de la Trinidad. San Gregorio de Nisa desarrolló sobre todo la concepción del alma como entidad razonable creada por Dios y destinada a animar el cuerpo humano. No admitió, pues, ni la teoría de la separación completa entre el cuerpo y el alma ni tampoco la doctrina de la preexistencia —y menos aun de la transmigración— de las almas. En este sentido San Gregorio de Nisa se opuso al platonismo. Sin embargo, hay rasgos platónicos en otras doctrinas teológicas suyas; por ejemplo, en la idea del orden armónico del universo como reflejo de la armonía suprema de Dios, y aun en las ideas utilizadas para entender, en la medida en que ello es posible, el misterio de la Trinidad. Hay que observar, sin embargo, que las concepciones teológicas de San Gregorio no significaban una subordinación de lo teológico a lo filosófico; aunque el orden de la fe y el orden de la razón concuerdan, no se confunden. En un punto San Gregorio pareció, con todo, utilizar a fondo un supuesto filosófico; fue en su doctrina, influida por Orígenes, acerca de la purificación final de todas las cosas. Pero aun en este punto los motivos que lo guiaron fueron menos los propiamente filosóficos que los teológicos-morales (especialmente el de la perfección infinita de Dios).

Obras en Migne, *P. G.*, XLIV-XLVI. Edición del *Contra Eunomium* por W. Jager, 2 vols., 1921-1922. Edición de *Cartas* por G. Pasquali, 1925. Edición de *De vita Moysis* por J. Daniélou, 1941 (*Sources Chrétiennes*, 1). Edición del sermón Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, por Srawley, 1903. Ed. crítica de obras: *Opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger*, desde 1921 (reiniciada, con varios colaboradores, en 1952). — Véase F. Hilt, *Des heiligen Gregor von Nyssa Lehre von Menschen systematisch dargestellt*, 1890. — F. Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, 1896. — H. F. Cherniss, *The Platonism of G. of Nyssa*, 1930. — J. Bayer, *G. von Nyssa Gottesbegriff*, 1935. — M. Gomes de Castro, *Die Trinitätslehre des hl. G. von N.*, 1938. — H. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de G. de N.*, 1942. — R. Leys, S. J., *L'image de Dieu chez G. de Nysse*, 1951. — A. A. Weiswurm, *The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa*, 1952. — J. Gaïth, *La conception de la liberté chez G. de Nysse*, 1953 [Études de philosophie médiévale, 43). — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Gregoire de Nysse*, nueva ed., 1954.

GREGORIO DE RIMINI, Gregorius Ariminensis (t 1358), llamado el *doctor authenticus*, fue conocido también con los títulos de *Tortor infantum* (por el ejemplo que dio del nacido no bautizado o del que ha muerto en el seno materno, a quienes Dios no ha dado la *sufficientia* para la salvación) y de *Antesignamus nominalistarum*. Miembro de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, estudió en París (1323-1329), profesó en Bolonia, Padua y Perugia y regresó a París en 1341, comentando durante diez años las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1357, dieciocho meses antes de su muerte, fue nombrado General de la Orden.

No hay acuerdo sobre la posición filosófica de Gregorio de Rimini. Se le ha considerado como un occamista y nominalista (Würsdorfer), como un anti-pelagiano (Schüler), como un "precursor" de ciertas doctrinas de Lutero (Vignaux, Schüler). La opinión más común es que fue un agustiniano, pero Leff ha puesto de relieve que ello dice muy poco acerca de Gregorio, pues se puede tratar del agustinismo de San Agustín, del del siglo XII, del de Duns Escoto o del de Tomás Bradwardine (que, por lo demás, según Leff, y contra la opinión de Oberman [véase bibliografía de Bradwardine], no fue un agustiniano. En vista de ello, Leff concluye que es mejor considerar a Gregorio de Rimini como "un pensador del siglo XIV", con todo el complejo de problemas filosóficos y teológicos de tal siglo. En todo caso, si se sigue considerando a Gregorio como un "occamista", hay que restringir esta apelación a una parte de su doctrina sobre el conocimiento.

Esta doctrina se caracteriza por una separación estricta entre la experiencia sensible y la experiencia inteligible. En lo que toca a la primera, Gregorio de Rimini sigue a Occam por cuanto identifica la experiencia sensible con la experiencia individual, prescindiendo de los universales como entidades subsistentes por sí mismas. En lo que se refiere a la experiencia inteligible, sigue a San Agustín, por

cuanto la hace insistir en un conocimiento interno independiente *de* los datos de los objetos externos. La separación en cuestión se aplica a dos tipos de conocimiento: el simple —o conocimiento de objetos ofrecidos a los sentidos o al intelecto— y el compuesto — o conocimiento de las proposiciones acerca de tales objetos. En cada uno de ellos, en efecto, hay o *notitia sensualis* o *notitia intellectualis,* La independencia de la *notitia intellectualis* respecto a la *sensualis* pone de relieve la diferencia de Gregorio de Rimini con respecto a Occam y también, por supuesto, con respecto a Santo Tomás.

Gregorio de Rimini defendió la concepción de que Dios es absolutamente simple y no distinto (ni siquiera en virtud de una distinción formal) de sus atributos. Contrariamente a la opinión de los semi-pelagianos, Gregorio mantuvo que la voluntad de Dios es condición indispensable de las buenas acciones de los hombres.

En lo referente a la idea de la Naturaleza, Gregorio de Rimini se adhirió a la tesis, muy extendida ya en su tiempo, de que el Universo es contingente; en vez de estar sometido a leyes invariables y de representar los modos eternos de Dios, es una expresión de la libertad divina. Esta tesis estaba en Gregorio de Rimini en estrecha relación con la idea de la naturaleza y función de la teología; como en Occam, la teología no era para Gregorio de Rimini una *scientia,* pues su fundamento se halla sólo en las Escrituras.

La principal obra de Gregorio de Rimini es *Super Primum et Secundum Sententiarum*, editada en 1482, 1487, 1494, 1522 y 1642; reimp. de la edición de 1522 por el "Franciscan Institute", Text Series, Nº 7, 1955. — Se debe también a Gregorio de Rimini la obra titulada *De imprestantiis Venetorum et de usura*, editada en 1508. — Véase Karl Werner, "Die augustinische Psychologie in ihre mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Ausgestaltung", *Sitzungsberichte der Akademie Wien* (1882), 449-52, 488-94. — J. Würsdorfer, *Erkennen und Wissen bei Gregor von Rimini, Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus*, 1917 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XX, 1]. — M. Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, 1934. — P. Vignaux, *Justification et prédestination au XlVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole et Grégoire de Rimini*, 1934. — G. Leff, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, 1961. — Sobre el "complexo significable": H. Élie, *Le "complexe significabile"*, 1934.

GREGORIO NACIANCENO(SAN) (ca. 329-389/390) nac. en Arianza, Nacianza (Capadocia), obispo de Sasima en 370 y de Constantinopla desde 379, fue uno de los tres grandes Capadocios. Amigo durante un tiempo del filósofo cínico Máximo de Alejandría, se ha considerado (J. Geffcken) que hay en el pensamiento de San Gregorio Nacianceno ciertos rasgos cínicos además de platónicos. Ahora bien, insistir sobre ellos es olvidar que la intención capital de San Gregorio no es un sincretismo filosófico, sino, a lo sumo, el aprovechamiento de ciertas ideas filosóficas para la mejor comprensión de algunos de los misterios de la fe. La principal contribución de San Gregorio Nacianceno a la filosofía consiste, pues, en el examen de aquellas verdades de fe que pueden ser mejor comprendidas por la razón cuando ésta es guiada por las Escrituras. Entre tales verdades hay que contar la de la naturaleza espiritual, infinita y eterna de Dios. Las precisiones de San Gregorio Nacianceno al respecto ejercieron considerable influencia sobre la ulterior conceptualización teológica. Debe observarse que, según San Gregorio, no todos los misterios pueden ser racionalmente conocidos; ciertos misterios, como el de la Trinidad, que los teólogos llaman misterios absolutos (véase MISTERIO), deben ser simplemente creídos.

Los textos filosóficamente más importantes de San Gregorio Nacianceno son sus 45 Sermones, especialmente los llamados cinco sermones teológicos (XXVII a XXXI). Edición de obras en Migne, *P. G.*, XXXV-XXXVIII [reimpresión de la edición de M. Ch. Clémencet (Sermones), 1778 y A. B. Caillau (Cartas y Poemas), 1840]. Edición de los cinco sermones teológicos por F. Boulenger, 1908. — Véase A. Benoit, *Grégoire de Nazianze*, 1876, 2ª ed., 1884. — Hümmer, *Des heiligen G. von Nazianz Lehre von der Gnade*, 1890. — J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, 1909. — H. Pinault, *Le platonisme de Saint Grégoire de Nazianze*, 1925. E. Fleury, *Hellénisme et christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, 1930. — P. Gallay, *Grégoire de Nazianze,* 2 vols., 1941. — J. Plagnieux, Saint *G. de N., théologien,* 1951.

GRISEBACH (EBERHARD) (1880-1943), nac. en Hannover, profesor desde 1931 en Zurich, partió de Eucken y de la necesidad de justificar el carácter autónomo, activo y espontáneo de la vida espiritual; ello lo condujo, ante todo, a una dilucidación y contraposición entre el mundo de la verdad, válido sólo dentro de la esfera humana, y el mundo de las realidades, que no deben ser entendidas, sin embargo, como meros objetos, sino como productos de una actividad del espíritu. Influencias recibidas posteriormente del lado de la filosofía de la existencia, especialmente de Jaspers, y del lado de la teología de la crisis, especialmente de Friedrich Gogarten, acentuaron, por lo demás, el mencionado momento "crítico" —en el sentido de la "separación"— entre objeto y "actividad espiritual". A base de ello Grisebach desarrolló una "filosofía crítico-exis-tencial". Ésta consiste en una continua y progresiva "existencialización" no sólo de todas las realidades —las cuales son ya de por sí existencia-les—, sino también y muy especialmente de todas las actividades. La preocupación por la educación —que no es, según Grisebach, una formación cultural, sino un "cuidado exis-tencial"— procede directamente de estos supuestos. Ella lo condujo de nuevo al análisis de los problemas éticos y, con ello, a una nueva y más radical acentuación de la diferencia realmente "crítica" entre el mundo del ser y el de la acción, así como a un "decisionismo" que, aunque de cuño kierkegaardiano, tenía un aspecto más secular que religioso. Pues la situación ética es, a su entender, una verdadera situación-límite y no sólo una dificultad que requiere una norma. Por eso se comprende la eminente importancia de todo "presente", que no es un simple momento del tiempo, sino el eje de toda situación y el sentido mismo de toda actividad.

Obras: *Kulturphilosophie als Formbildung,* 1910 (Dis.). *(La filosofía de la cultura como formación).* — *Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart. Eine synthetische Darstellung ihrer besonderen Denkweisen,* 1914 *(Trabajo filosófico-cultural del presente. Exposición sintética de sus formas*

especiales de pensamiento) — *Wahrheit und Wirklichkeiten. Entwurf zu einem metaphysischen System,* 1919 (*Verdad y realidades. Bosquejo para un sistema metafísico*). — *Die Schule des Geistes,* 1921 (*La escuela del espíritu*). — *Probleme der wirklichen Bildung,* 1923 (*Problemas de una educación real*).— *Erkenntnis und Glauben,* 1923 (*Conocimiento y fe*). — *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung,* 1924 (*Los límites del educador y su responsabilidad*). — *Gegenwart. Eine kritische Ethik,* 1928 (*El presente. Una ética crítica*). — *Gemeinschaft und Verantwortung,* 1932 (*Comunidad y responsabilidad*). *Freiheit und Zucht,* 1936 (*Libertad y crianza*). — *Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? Eine Rede über die gegenwärtige Krise des Wahrheitsbegriffs,* 1941 (*¿Qué es en realidad la verdad? Discurso sobre la crisis actual del concepto de verdad*). — *Die Schicksalsfrage des Abendlandes,* 1942 (*La cuestión del destino de Occidente*). — *Jacob Burckhardt als Denker.* 1943 (*J. B. como pensador*).

GROCIO (HUGO) (Grotius; Huig de Groot) (1583-1645), nació en Delft, en Holanda. Estudió en Leyden, y después de acompañar a una misión diplomática a Francia se doctoró en leyes en Orléans. Sus primeros trabajos fueron filológicos (una edición de obras de Marciano Capella en 1599), poéticos, históricos y teológicos, pero desde 1607, en que comenzó a ejercer de abogado fiscal en La Haya, se interesó cada vez más por cuestiones relativas al Derecho. En 1618 Grocio fue encarcelado con motivo de la represión contra las provincias arminianas de Holanda y Utrecht ejercida por el gobierno de los Estados Generales. En 1621 se fugó, trasladándose a París. De 1634 a 1645 ocupó el cargo de Embajador de Suecia en Francia.

Grocio se ocupó de Derecho constitucional y Derecho internacional. Sus ideas, especialmente las expuestas en su obra principal, *De jure belli ac pacis* (sobre el Derecho [la ley] de guerra y de paz), se basaban en una fuerte insistencia en el predominio del Derecho natural o ley natural, *ius naturale.* El Derecho natural es, según lo define Grocio en el Libro III de la mencionada obra, "el dictado de la justa razón que indica con respecto a cualquier acto, y según su conformidad o no conformidad con la propia naturaleza racional, que hay en él vicio moral o necesidad moral, y por lo tanto que tal acto es prohibido o mandado por Dios, el autor de la Naturaleza". Se ve con ello que Grocio no considera incompatible la ley natural con la ley divina. Según escribe en los "Prolegómenos" a la misma obra, hay dos fuentes de Derecho (o ley): la que se halla en la Naturaleza y la que procede de la libre voluntad de Dios. Pero resulta que el Derecho natural no puede propiamente atribuirse a Dios, "por haber ya querido Dios que tales rasgos [los rasgos esenciales implantados en el hombre] existan en nosotros". Por lo tanto, el Derecho natural es "independiente de Dios" en tanto que Dios no puede querer algo contrario a él (Libro I).

A base de estas ideas acerca de la esencia del Derecho natural y de su implantación en el hombre, Grocio desarrolla su doctrina sobre la guerra y la paz. En el Libro I trata de la cuestión de si hay o no guerra justa, y de la noción de soberanía. En el Libro II se ocupa de examinar las causas de las que surgen las guerras y de los derechos derivados de pactos, contratos, alianzas, etc. En el Libro III analiza lo que puede permitirse en la guerra.

Grocio manifestó en cuestiones religiosas opiniones en favor de la tolerancia —posiblemente consecuencia de su arminianismo y anticalvinismo—, pero ésta no consiste en un "dejar hacer", sino en respeto a la ley civil, fundada en la ley natural. Según Grocio, la sociedad tiene su origen en un impulso natural, pero a la vez en el interés mutuo; este último, sin embargo, surge del primero, sin el cual no existiría ninguna sociedad. El interés mutuo y el "pacto" resultante es el fundamento de la comunidad o *civitas.* Cuando ésta se halla constituida, los ciudadanos tienen que obedecer la forma de gobierno establecida. Se ha dicho por ello que Grocio combina elementos individualistas con otros autoritarios o absolutistas. Sin embargo, Grocio distingue entre la libertad política y la personal; por medio de esta última se puede desobedecer un mandato del soberano que se halle en conflicto con la ley natural. Pero ello no da todavía la libertad política: solamente el derecho de no obedecer y de aceptar las consecuencias de la desobediencia.

La primera obra publicada de Grocio fue el escrito *Mare Liberum* (*Mare Liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia*), que apareció en 1609. Se trata del Cap. XII de una obra escrita por Grocio en 1604-1606 con el título *De iure praedae* (*Del derecho de botín*). El manucristo completo fue descubierto en 1864 y publicado en 1868. Trad. esp. del citado capítulo: *La libertad de los mares,* por L. García Arias, 1956. — *De antiquitate reipublicae Batavae,* 1610 (en defensa de la libertad de Holanda [Batavia] contra el Imperio español). — *Verantwoordingh van de Vvettelicke Regieringh van Hollandt,* 1622 (*Defensa del gobierno legal de Holanda*). — *De jure belli ac pacis,* 1625 (ediciones sucesivas: 1631, 1632, 1642, 1646). Edición moderna, con variantes, por B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp, 1939. — *De veritate religionis christianae,* 1627. — *Inleiding tot de Hollandsche Rechtsgeleertheyd,* 1631 (*Introducción a la jurisprudencia holandesa*). Reimp. de la edición original con trad. inglesa por R. W. Lee: *The Jurisprudence of Holland,* 2 vols., 1926-1936. — *Via ac pacem ecclesiasticam,* 1642. — Además, estudios bíblicos (*Annot. in N. Test.,* 1641-1645; *Annot. in Vet. Test.,* 1664). — Edición de obras teológicas: *Opera omnia theologica,* 5 vols., Amsterdam, 1679; Basilea 1732. — Hay comentarios al *De iure belli ac pacis,* por los dos Cocceji (padre e hijo), 5 vols., 1751. — Bibliografías: H. C. Rogge, *Bibliotheca Grotiana,* 1883. — Jacob Ter Meulen y P. J. J. Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius,* 1950. — Biografías: Caspar Brandt y Adriaan van Cattenburgh, *Historie van het Leven des Heeren Huig de Groot,* 2 vols., 1727. — W. S. M. Knight, *The Life and Works of H. Grotius,* 1925. — W. J. M. Van Eysinga, *Hugh de Groot, Een Schets,* 1945. — Obras sobre G.: J. Schlüter, *Die Theologie des H. Grotius,* 1919. — A. Lysac, *H. G.,* 1925. — W. J. M. Van Eysinga, *Gids voor de Groots De Iure Belli ac Pacis,* 1945. — Antonio Corsano, U. Grozio. *L'umanista, il teologo, il giurista,* 1948. — P. Ottenwalder, *Zur Naturrechtslehre des H. G.,* 1950. — G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e speculativi delle concezione giuridiche di G.,* 1955.

GROETHUYSEN (BERNHARD) (1880-1946) nac. en Berlín, residió durante largos años en París, escribiendo tanto en alemán como en francés. Discípulo de Dilthey, Groethuysen se ha distinguido por sus trabajos de interpretación histórica rea-

lizados bajo la inspiración de la filosofía diltheyana de la vida. Sobre todo en su estudio del desarrollo de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII Groethuysen ha llevado a culminación las posibilidades del método diltheyano, explicando los más significados fenómenos históricos y sociales por medio de una interpretación del modo como los diversos tipos humanos alcanzan la percatación de sí mismos en las varias esferas de la cultura: religión, economía, arte, etc. De este modo no solamente quedan agrupados los hechos históricos en la unidad de la conciencia de la vida, sino que ciertos hechos históricos durante largo tiempo poco atendidos o meramente acumulados se integran en una unidad. Groethuysen ha colaborado así en la historia del espíritu humano, pero de un espíritu siempre arraigado en la vida y jamás sometido a normas de desenvolvimiento rígido, del tipo de las hegelianas. El interés histórico-espiritual de Grothuysen se ha manifestado inclusive —siguiendo, por lo demás, a Dilthey— en sus trabajos más sistemáticos; su antropología filosófica es, en rigor, una historia de la conciencia histórico-antropológica occidental, donde las grandes personalidades y los tipos humanos representan formas de tal conciencia.

Obras: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, I, 1927; II, 1930 (trad. esp.: *La formación de la conciencia burguesa en Francia en el siglo XVIII*, 1943). — *Philosophische Anthropologie*, 1931 (trad. esp. con correcciones especiales del autor para la misma: *Antropología filosófica*, 1951). — *Die Dialektik der Demokratie*, 1932. — *J. J. Rousseau*, 1949. — *Philosophie de la Révolution Française*, 1955.

GROOS (KARL) (1861-1945) nac en Heidelberg, profesor en Giessen, Basilea y, desde 1911, en Tubinga, trabajó sobre todo en problemas de estética y de psicología descriptiva, en un sentido muy parecido a las direcciones de la "psicología de la comprensión". Su teoría del goce estético como imitación interna y estrictamente subjetiva es, en rigor, una fenomenología psicologista; lo mismo cabría decir de su investigación sobre el juego, estrechamente enlazada con la teoría anterior, por lo menos en la medida en que considera la actividad artística como la forma superior de la vida lúdica. La adhesión de Groos, en el campo de la teoría del conocimiento, al realismo crítico, justificó, por otro lado, las bases epistemológicas de las citadas indagaciones, a las cuales hay que agregar sus escritos de índole biográfica y caracterográfica, especialmente importantes en su caso por constituir la base de un examen de la estructura de los sistemas filosóficos muy parecido al realizado por Dilthey. También la división establecida por Groos entre los sistemas filosóficos tiene afinidades con la diltheyana. En efecto, hay según Groos tres tipos últimos de soluciones filosóficas: la "radical", que niega los contrarios; la "conciliadora", que busca miembros intermediarios entre términos extremos, y la "monista", que afirma una sola y suprema unidad. El propio Groos se inclinó, después de subrayar varios dualismos (entre ellos, el de lo material inorgánico y lo psíquico-orgánico; el de lo psíquico-orgánico y el de lo espiritual) a una metafísica en la cual "la existencia real" está compuesta de "elementos cósmicos substanciales", entendiendo por lo substancial lo relativamente independiente y permanente, y en lo cual los procesos son explicados por medio de la intervención de ciertas "potencias finalistas", que podrían llamarse entelequias y que se relacionan entre sí por medio de una constante acción recíproca.

Obras filosóficas: *Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*, 1889 (*La ciencia pura de la razón. Exposición sistemática de la filosofía racional o negativa de Schelling*). — *Einleitung in die Aesthetik*, 1892 (*Introducción a la estética*). — *Die Spiele der Tiere*, 1896 (*Los juegos de los animales*). — *Die Spiele der Menschen*, 1899 (*Los juegos de los hombres*). — *Der ästhetische Genuss*, 1902 (*El goce estético*). — *Das Seelenleben des Kindes*, 1903 (*La vida anímica del niño*). — *Aesthetik*, 1905 (en *Deutsche Philosophie im Beginn des 19. Jahrh.*). — *Die Befreiungen der Seele*, 1909 (*Las liberaciones del alma*). — *Der Lebenswert des Spieles*, 1910 (*El valor vital del juego*). — "Der Begriff der Substanz und die Trägervorstellung", *Zeitschrift für Philosophie*, CLXII (1916) ("El concepto de substancia y la representación del sujeto"). — *Der Aufbau der philosophischen Systeme, Eine formale Einführung in die Philosophie*, 1924 (*La estructura de los sistemas filosóficos. Una Introducción formal a la filosofía*; publicado anteriormente, de 1908 a 1917 en una serie de la *Zeitschrift für Psychologie*, vols. 49, 50, 55, 60, 62, 71, 77). — *Naturgesetz und hist. Gesetz*, 1926 (*Ley natural y ley histórica*). — *Methode und Metaphysik*, 1928 (*Método y metafísica*). — *Methode und Metaphysik des Erlebens*, 1932 (*Método y metafísica de la vivencia*). — *Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens*, 1932 (*Para la psicología y metafísica de la experiencia del valor*). — *Die Unsterblichkeitsfrage*, 1936 (*La cuestión de la inmortalidad*). — *Seele, Welt und Gott*, 1952 (*Alma, mundo y Dios*). — Autoexposiciones en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (II, 1921) y *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, 1934.

GROSSETESTE (ROBERTO). Véase ROBERTO GROSSETESTE.

GUALTERIO BURLEIGH, Walter Burleigh, Burley, Burlaeus († después de 1343), llamado el *doctor planus et perspicuus*, profesó en París y Oxford. Algunos autores (Michalski) lo han considerado como uno de los filósofos de tendencia realista y escotista que se opusieron al nominalismo occamista. Otros autores (Boehner) han estimado que, cuando menos en lo que toca a la lógica, Gualterio Burleigh fue mucho más allá de las tendencias realistas. En todo caso, su sistema de lógica se distingue por su formalismo, hasta el punto de que la teoría silogística es tratada como una parte de la teoría más general de las consecuencias. Entre otros temas lógicos tratados por el autor figuran los términos, las propiedades de los términos (suposición, ampliación y apelación, con especial consideración de la primera), las proposiciones y los sofismas. Gualterio Burleigh escribió asimismo varios comentarios a Aristóteles (a las *Categorías* y al *De interpretations, An. Post., Física, Ética)*, a Porfirio *(Isagoge)*, a Gilberto de la Porree *(De sex principiis)*, una *Summa alphabetica problematum* (que es un compendio del Comentario de Pedro de Abano a los *Problemas* del Estagirita), varios tratados filosóficos *(De intentione et remissione formarum, De materia et forma, De potentiis animae)* y una historia de las sectas filosóficas *(De vitis et moribus philosophorum)* a que

nos hemos referido en el articulo sobre la historia de la filosofía y que se basa, entre otros autores, en Diógenes Laercio y Cicerón.

Summa totius logicæ publicada en 1508. — Edición de *De puritate artis logicae*, por Ph. Boehner, 1951 (comprende la lógica de las consecuencias y un estudio sobre los términos sincategoremáticos). Por el mismo Boehner, ed. de *De puritate artis logicae tractatus longior*, con ed. revisada del *Tractatus brevior*, 1955. — Comentarios a *An. Post.* pub. en 1497, 1537, 1559; a la *Física*, en 1482, 1491, 1509, 1524; a la *Ética*, 1481, 1500, 1521; a la *Logica vetus* y a Porfirio, 1485. — Edición de *De intentione*, etc. en 1496, 1519; de *De materia et forma*, 1500. — Véase C. Michalski, *Les courants philosophiques à Paris pendant le XIVe siècle*, 1921. — Ph. Boehner, *Medieval Logic*, 1952, especialmente Parte III. — L. Baudry, "Les rapports de G. d'Occam et de Walter Burleigh", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IX (1934), 155-73. — S. H. Thomson, "Walter Burley's Commentary on the Politics of Aristotle", *Mélanges Auguste Pelzer*, 1947, págs. 557-78. — A. N. Prior, "On Some Consequentiae in Walter Burleigh", *The New Scholasticism*, XXVII (1953), 433-46.

GUARDINI (ROMANO) nac. (1885) en Verona, ha sido "docente privado" en Bonn y profesor en Breslau y Berlín; desde 1945 a 1947 profesó en Tubinga y a partir de 1947 ha profesado en Munich. Lo más conocido de la obra de Guardini son sus intentos de revalorización de la liturgia católica y sus estudios sobre el cristianismo y la persona de Cristo. Los primeros no se basan en una defensa del puro formalismo litúrgico, sino por el contrario en el supuesto de que el aparente formalismo tiene una vida interna que no debe ser olvidada. Los segundos se apoyan en una lucha contra la abstracción y la reducción de la religión a un sistema de normas morales o conceptuales. Nos hemos referido a este último punto en el artículo sobre el cristianismo (VÉASE). Ahora bien, esta tendencia a lo vivo y a lo concreto que Guardini ha aplicado a muy distintas esferas —interpretación de poetas o pensadores, cuestiones religiosas y sociales, etc.— se halla fundada filosóficamente en su teoría de la oposición como expresión de una filosofía de lo "concreto-viviente".

Guardini considera que lo concreto-viviente —capaz a la vez de ser y de ser pensable— se manifiesta esencialmente en la capacidad de revelar oposiciones, las cuales tienen lugar ante todo en el seno de la total vida humana, pero también en las diversas esferas —fisiológica, emotiva, intelectual, volitiva— de ésta. Estas oposiciones pueden reducirse a tres tipos fundamentales: el intraempírico, e] transempírico y el trascendental, cada uno de los cuales revela varias oposiciones subordinadas (por ejemplo, acto y estructura, forma y plenitud, todo y parte, autenticidad y norma, etc., etc.). Las oposiciones se organizan en pares de series que Guardini llama enantiológicas y que se distribuyen en primarias y secundarias. Entre los pares de oposiciones hay frecuentes relaciones de entrecruzamiento que permiten comprender la vida concreta sin reducirla a uno o varios formalismos. Puede decirse inclusive que la vida consiste en tensión y contraste, pero hay que tener en cuenta que en ciertas épocas (como en la Antigüedad y Edad Media) se consiguen ciertos equilibrios y que en ciertas otras (como en el período moderno) se introducen desequilibrios que acarrean el peligro de una disociación de la vida humana. Guardini subraya la necesidad de alcanzar para nuestra época un equilibrio que no consista ni en un formalismo ni en la acentuación exclusiva de uno de los términos de la oposición en contra del otro. Puesto que la opresión consiste en una exclusión e inclusión recíprocas, conviene equilibrarla sin destruir ninguno de sus elementos. Pues aunque el equilibrio armónico completo sin merma ninguna de vida se halla solamente en Dios, el hombre puede cuando menos tratar de insuflar vida a las inevitables oposiciones dentro de las cuales se mueve, único modo de evitar el peligro que se cierne constantemente sobre el ser humano: el abandono al "espíritu de abstracción".

Algunas obras: *Geist der Liturgie*, 1918 (*El espíritu de la liturgia*). — *Sinn der Kirche*, 1922 (*Sentido de la Iglesia*). — *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Konkret-Lebendigen*, 1925 (*La oposición. Ensayos de una filosofía de lo concreto-viviente*). — *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, 1929 (*El bien, la conciencia moral y la meditación*). — *Vom lebendigen Gott*, 1930 (*Del Dios viviente*). — *Der Mensch und der Glaube*, 1933 (*El hombre y la fe*). — *Christliches Bewusstsein Versuch über Pascal*, 1934 (*La conciencia cristiana. Ensayo sobre Pascal*). — *Das Bild von Jesus Christus im Neuen Testament*, 1936 (*La imagen de Jesucristo en el Nuevo Testamento*). — *Der Glaube als Ueberwindung*, 1939 (*La fe como superación*). — *Glaubensgeschichte und Glaubenszweifel*, 1939 (*Historia de la fe y duda de la fe*). — *Welt und Person*, 1939 (*Mundo y persona*). — *Das Wesen des Christentums*, 1936: (véase el artículo CRISTIANISMO). — *Der Widersacher*, 1940 (*El contradictor*). — *Die letzten Dinge*, 1940 (*Las últimas cosas*). — *Gottes Geduld*, 1940 (*La paciencia de Dios*). — *Die Heiligen*, 1940 (*Los santos*). — *Im Anfang war das Wort*, 1940 (*En un principio era el Verbo*). — *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, 1940 (*La revelación. Su naturaleza y sus formas*). — *Zu R. M. Rilkes Deutung des Daseins*, 1941 (*Para la interpretación de la existencia según Rilke, 1941*). — *Von heiligen Zeichen*, 1944 (*De los signos sagrados*). — *Glaubenserkenntnis*, 1944 (*Conocimiento de la fe*). — *Der Tod des Sokrates*, 1947 (*La muerte de Sócrates*). — *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, 1948 (*Libertad, gracia, destino. Tres capítulos para la interpretación de la existencia*). — *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, 1950 (*Los sentidos y el conocimiento religioso*). — *Die Macht*, 1951 (*El poder*). — *Gläubiges Dasein. Drei Meditationen*, 1951 (*Existencia creyente. Tres meditaciones*). — *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, 1954, 4ª ed., 1957 (*Las edades de la vida. Su significación ética y pedagógica*) — *Jesus Cristus. Geistliches Wort*, 1957 (*Jesucristo. Palabra espiritual*). — *Versuch einer Psychologie Jesu*, 1957 (*Ensayo de una psicología de Jesús*). — Hay trad. esp. de numerosas obras de Guardini. Mencionamos: *El espíritu de la liturgia; Libertad, gracia y destino* (1954); *El universo religioso de Dostoyevski* (1954); *El ocaso de la edad moderna* (I, 1958); *Sentido de la Iglesia* (1958); *El poder* (1959); *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (1955); *La esencia del cristianismo* (1959); *Oraciones teológicas* (1959); *El poder* (1959); *La cultura como obra y riesgo* (1960); *El Testamento del Señor* (1960); *Jesucristo, cristianismo y hombre actual* (1960). — *Sprache, Dichtung, Deutung*, 1962 (*Lenguaje, poesía, significación*).

GUASTELLA (COSMO) (1854-1922), nac. en Misilmeri (Palermo), profesor en la Universidad de Palermo, defendió una filosofía calificada por el propio autor de empirista y fenomenista. Según Guastella, no hay otra realidad que la puramente fenoménica, la cual es aprehendida por medio de los sentidos. Todos los conceptos forjados para entender los fenómenos son derivados o derivables de las sensaciones; los conceptos abstractos son únicamente nombres. Fundamentales en el proceso del conocimiento son los juicios de semejanza y diferencia, en los cuales se fundan los juicios llamados *a priori*, incluyendo los juicios de la matemática. Por medio de tales juicios se hacen posibles las previsiones, básicas en la ciencia. Guastella sometió a crítica todas las doctrinas metafísicas como ilusorias e incompatibles con un consecuente fenomenismo.

Obras: *Saggi sulla teoria della conoscenza. Saggio primo sui limiti e l'oggeto della conoscenza a priori*, 1897. — *Filosofia della metafisica*, 2 vols., 1905. — *L'infinito*, 1913 [Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo, fasc. 1]. — La obra fundamental de C. G. es: *Le ragioni del fenomenismo*, 3 vols. (I *Preliminari*, 1921; II *La cosa in se*, 1922; III *Le antinomie*, 1923). — Véase F. Albeggiani, *Il sistema filosofico di C. G.*, 1927. — E. Troilo, "C. G. e il fenomenismo assoluto", en *Figure e dottrine di pensatori*, 1941.

GUÉROULT (MARTIAL) nac. (1891) en Le Havre, profesor en la Sorbona (1945-1951) y en el Collège de France (desde 1951), se ha distinguido como historiador de la filosofía. El principal interés de Guéroult es el examen por así decirlo "interno" de los sistemas filosóficos; por dondequiera persigue Guéroult "el orden de las razones" de cada sistema y las internas articulaciones lógicas del mismo. Guéroult no cree que la historia de la filosofía misma sea un "sistema", ya sea determinado "desde dentro" o bien desde fuera, por circunstancias extra-filosóficas. De hecho, no hay la filosofía (v.), sino sólo "las" filosofías; cada una de éstas vale únicamente por sí misma y su "orden de razones" le pertenece completamente.

Obras principales: *La philosophie transcendental de Salomón Maimón*, 1930. — *L'évolution et la structure de la Doctrine fichtéenne de la Science*, 2 vols., 1930. — *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, 1935. — *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., 1953. — *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, 1955. — *Malebranche. I. La vision en Dieu*, 1955; *II, 1. Les cinq abîmes de la Providence. L'ordre et l'occasionalisme*, 1959; *II, 2. Les cinq abîmes de la Providence. La nature et la grâce*, 1959. — Además, numerosos artículos en revistas (*Revue de Métaphysique et de Morale*, *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, etc.).

GUILLERMO DE AUVERNIA (*ca.* 1180-1249), Guillermo de París o Guilelmus Alvernus, nacido en Aurillac, maestro de teología en Paris y obispo de la misma ciudad desde 1228, se oponía en nombre de la ortodoxia y de la tradición agustiniana a las interpretaciones de Aristóteles en materia de teología, así como a las doctrinas e interpretaciones de los filósofos árabes, en particular al averroísmo y a las dos tesis capitales de la eternidad del mundo y de la unidad del entendimiento agente. Las doctrinas de Aristóteles y Maimónides son para Guillermo de Auvernia válidas, pero sólo para el mundo de las cosas sensibles o, mejor dicho, para el mundo sublunar. En la esfera de los inteligibles y aun en aquella esfera en que lo inteligible se inserta en lo sensible, Guillermo de Auvernia sigue por lo general el pensamiento platónico y platónico-agustiniano. Mas probablemente es insuficiente considerar, según suele hacerse, a la doctrina de este pensador como un complejo de teorías aristotélicas, árabe-aristotélicas y platónico-agustinianas o como un nuevo avance en la "invasión" del aristotelismo; la raíz de su selección hay que buscarla más bien en su afán de concordar los dos campos del dogma y de la filosofía. Más que un nuevo avance del aristotelismo representa Guillermo de Auvernia una nueva etapa en el camino de la constitución de una teología que reconozca la subsistencia de la metafísica, pero que no represente ningún motivo de escisión de la misma.

Los principales escritos filosóficos de Guillermo de Auvernia son: *De immortalitate animae*. — *De anima*. — *De Trinitate*. — *De universo* (1221-1236). — Ediciones de obras: Nuremberg, 1496; Venecia. 1591. Edición por Biaise Leferon (París, 2 vols., 1674), reimp., 1963. — Ed. crítica del *De immortalitate animae* por G. Bülow en *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einen Anhang enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae*, 1893 [Beiträge zur Geschichte de Philosophie des Mittelalters, II, 3]. — Véase K. Werner, *Die Psychologie des W. von Auvergne*, 1872 [Sitzungsberichte der k. Ak. der Wiss., phil-hist. Klasse, vol. 73]. — Id., íd., *W. von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahr.*, 1873 [*ibid.*, vol. 74]. — Matthias Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelms von Auvergne*, 1893 [Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters, II, 1]. — Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne, evêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages*, 1880, reimp. 1962. — St. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des W. von Auvergne*, 1900 (Dis.). — K. Ziesché, *Die Sakramentenlehre des W. von Auvergne*, 1910. — E. A. Moody, *Platonism and Aristotelianism in the Psychology of W. of A.*, 1933 (tesis). — Étienne Gilson, "La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne", *Archives d'histoire doctrinales et littéraire du moyen âge*, XV (1946), 55-91. — Véase también: Amato Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, t. I, 1930; t. II. 1934; t. III, 1945 (2ª ed. de vols. I y II).

GUILLERMO DE AUXERRE (Antissiodorensis) (t 1231), maestro de teología en París y archidiácono de Beauvais, fue uno de los miembros de la comisión encargada por orden del Papa Gregorio IX de revisar las obras de Aristóteles. En sus comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo llamados *Summa super quatuor libros sententiarum y* también *Summa áurea*, Guillermo de Auxerre incorporó algunos elementos aristotélicos, aun cuando el marco filosófico de las cuestiones por él tratadas —casi todas de índole teológica— es casi invariablemente el del agustinismo y el del neoplatonismo. Guillermo de Auxerre presentó, y admitió, en su *Summa* la prueba ontológica de San Anselmo. Antes de la citada *Summa* escribió un comentario sobre el *Anticlaudianus* de Alano de Lille, en el cual no solamente se citan algunos textos de Aristóteles (de la *Física*, el tratado sobre la generación y la corrupción y la *Metafísica)*, sino también el comentario de Averroes a la *Metafísica*.

Ediciones de la *Summa:* París,

1500, 1518; Venecia, 1591. — Véase J. Strake, *Die scholastische Methode in der "Summa aurea" des W. von Auxerre*, 1917. — F. Gillmann, *Zur Sakramentenlehre des W. von Auxerre, zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühscholastik*, 1918. — C. Ottaviano, *G. d'A. La vita, le opere, il pensiero*, 1929. — P. Lackas, *Die Ethik des W. von A. Beiträge zu ihrer Würdigung*, 1939 (Dis.).

GUILLERMO DE CONCHES (1080-1145,) nacido en Conches (Normandía), discípulo de Bernardo de Chartres, fue maestro en Chartres y uno de los más significados miembros de la Escuela (véase CHARTRES [ESCUELA DE]). Comentador de Platón y de Boecio, Guillermo de Conches desarrolló una concepción del universo a base de la filosofía natural platonizante y de la física corpuscular. En esta última nuestro filósofo redujo los cuatro elementos a corpúsculos homogéneos que formaban por combinación los distintos cuerpos. En cuanto a la filosofía natural platónica, especialmente la formulada en el *Timeo*, intentó explicar la creación del mundo por medio de las ideas albergadas en el seno del Verbo divino, ideas que Dios tomó como modelo en la formación del universo, al modo de un artesano creador y ordenador. Con ello se hacía posible, según Guillermo de Conches, una armonía entre la doctrina expresada en el *Timeo y* la doctrina cristiana de la creación, aun cuando para conseguir tal armonía hubiese que subrayar la función ordenadora del Creador, el cual opera según ideas que son al mismo tiempo leyes que expresan la regularidad de los fenómenos naturales. En el escrito moral a que hacemos referencia en la bibliografía, Guillermo de Conches se apoyó sobre todo en Cicerón v Séneca.

Guillermo de Conches es autor de una enciclopedia titulada *Philosophia mundi*, de un diálogo llamado *Dragmaticon Philosophiae*, de varias glosas al *Timeo* de Platón y a la *Consolación* de Boecio, y de una obra de carácter moral titulada generalmente *Moralium dogma philosophorum* (en otros manuscritos tiene otros títulos: *Moralis philosophia de honesto et utile*; *Compendium morale*; *Liber moralium*; *De moralitate*; *Isagoge in moralem philosophiam*, etc.). Algunos historiadores creen que esta última obra no es de Guillermo de Conches. — Edición de la *Philosophia mundi* en Migne P. L. XC, 1127-78 (entre las obras de Beda) y CLXXII, 39-102 (entre obras de Honorio de Autun). Edición de la *secunda* y *tertia philosophia* procedentes del *Dragmaticon* en V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1836; en la misma obra hay fragmentos del comentario de Guillermo de Conches al *Timeo*. — Edición del texto latino de *Moralium dogma philosophorum*, junto con edición de manuscritos en viejo francés y en medio-bajo-franconio por J. Holmberg, *Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, Uppsala, 1929. — Otra edición de textos de Guillermo de Conches se encuentra en C. Ottaviano, *Un brano inedito della Philosophia di G. di Conches* (en *Collezione di testi filosofici inediti e rari*, 1935; corresponde a los 20 primeros capítulos de la *Philosophia*, publicados por Migne, PL, CLXXII, pero con muchas modificaciones). — Véase Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, I, 1890. — H. Flatten, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, 1929. — M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner wissenschaftlichen Werke*, 1935 (*Bay. Akademie der Wissenschaften*). — J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, 1938. — T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di G. di Conches e la scuola di Chartres*, 1955.

GUILLERMO DE CHAMPEAUX (1070-1121) nac. en las proximidades de Melun (en el actual departamento de Seine-et-Marne), fue obispo de Châlons-sur-Marne desde 1113 hasta su muerte. Discípulo de Anselmo de Laon y de Roscelino de Compiègne, defendió contra este último el realismo en la cuestión de los universales, sosteniendo que toda individualidad es simple accidente de lo genérico y específico. Maestro de Abelardo, fue combatido por su discípulo, el cual manifiesta que obligó a Guillermo de Champeaux a abandonar su realismo extremo a favor de un conceptualismo que no niega los universales, pero que tampoco los excluye enteramente convirtiéndolos en términos o voces. Guillermo de Champeaux indicaba, en efecto, que el género es, en cuanto real, idéntico de un modo esencial *(essentialiter)* en todos los individuos que participan de él, por lo cual estos individuos no difieren en su esencia, sino únicamente en sus elementos accidentales. Tal realismo conducía, por lo tanto, a una confusión de los individuos, que eran meros accidentes de una esencia. La refutación de Abelardo pareció hacer reconocer a Guillermo de Champeaux que el género es algo real, no esencial, sino individualmente — *rem eamden non essentialiter, sed individualiter.* Otros comentaristas indican que *individualiter debe* ser sustituido por *indiferrenter.* Así, la teoría de Guillermo de Champeaux queda convertida, según el resumen de Cousin, en lo siguiente: "La identidad de los individuos de un mismo género no procede de su propia esencia, pues esta esencia es diferente en cada uno de ellos, sino de ciertos elementos que vuelven a encontrarse en todos estos individuos sin ninguna diferencia *[indifferenter)'.* Los universales no son ya esencia del ser, pero siguen existiendo realmente, formando, por su existencia sin diferencia en varios individuos, su identidad y su género. Así parece confirmarlo el fragmento de Guillermo de Champeaux sobre la esencia y la substancia de Dios y de las tres personas: para excluir la ambigüedad del género se toma en dos sentidos, uno según la indiferencia y otro según la identidad (Cfr. texto latino en V. Cousin: *Fragments philosophiques,* II, págs. 328-35).

Además de los tratados *De eucharistia* y del *De origine animae* (en el cual defiende un punto de vista creacionista), Guillermo de Champeaux escribió una serie de *Sententiae* o *Quaestiones* análogas a las posteriores *Quaestiones quodlibetales* tan frecuentes en la escolástica. Edición de parte del *De eucharistia* por Mabillon (*Acta sanctorum*, III) y del *De origine animae* por Martène (en *Thes. anec. nov.* V). — Edición de todos estos textos y del *Dialogus seu altercatio cuisdam Christiano et Judaei de fide catholica* (generalmente considerado como inauténtico) en Migne, *P. L.*, CLXIII. — Edición de parte de las *Sententiae* por Patru: *Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita*, 1847; véase también E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle, d'après des documents inédits*, 2ª ed., 1867, reimp., 1962; y especialmente G. Lefèvre, *Guillelmi Campellensis Sententiae vel Quaestiones XLVII* en la obra: *Les variations de Guillaume de Champeaux et de la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, 1898 (Lefèvre se opone a la autenticidad del *De origine animae* y lo atribuye a Anselmo

de Laon). — Además de las obras antes mencionadas y de las indicaciones contenidas en la edición de Abelardo por Victor Cousin citada en el texto del artículo, véase: Heinrich Weisweiler, Das *Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken,* 1936. — J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle,* 1948.

GUILLERMO DE LA MARE (t *ca.* 1285) nac. en Inglaterra, miembro de la Orden franciscana y maestro de teología en Paris *(ca.* 1274-1275), fue una de las figuras más destacadas en los debates teológicos y filosóficos que opusieron los franciscanos a los dominicos que seguían las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. Guillermo de la Mare es autor de uno de los llamados *Correctoria* o "Correcciones" a las doctrinas del Aquinate: el *Correctorium fratris Thomae,* escrito hacia 1278. Introdujo "correcciones" a 118 artículos (76 a la *Summa theol.;* 9 al *De veritate;* 10 al *De anima;* 1 al *De virtutibus;* 4 al *De potentia;* 9 a las *Quaestiones quodlibetales* y 9 al libro primero de los comentarios a las *Sentencias).* Guillermo de la Mare se opuso a Santo Tomás especialmente en lo que toca al conocimiento divino; contra Santo Tomás afirmó que Dios tiene una idea distinta de los géneros a diferencia de las especies, y de la materia a diferencia de la forma. Mantuvo asimismo una doctrina opuesta a la tomista en la cuestión de los futuros contingentes (véase FUTU-RIBILIA). Apoyándose en San Agustín, Guillermo de la Mare defendió la doctrina de la pluralidad de formas.

El *Correctorium* de Guillermo de la Mare fue adoptado por la Orden franciscana en 1282. El teólogo y filósofo dominico inglés Richard Clapwell (o Tomás de Sutton) escribió correcciones a las correcciones de Guillermo de la Mare con el fin de restablecer la doctrina tomista. En el curso de la polémica se aplicó al *Correctorium* el nombre de *Comiptorium* ("Corruptor"); al citado Clapwell (Tomás de Sutton) se atribuye el *Correctorium Corruptorii "Quare"* contra Guillermo de la Mare.

Se deben asimismo a Guillermo de la Mare un comentario a los dos primeros libros de las *Sentencias y* unas *Quaestiones disputatae.* Edición crítica del *Correctorium Corruptorii,* con el texto de Guillermo de la Mare por P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes: I. Le "Correctorium Corruptorii 'Quare'",* 1927. — Publicación por F. Pelster de *Declarationes de variis sententiis s. Thomae Aquinatis,* 1956 [Opuscula et Textus, series scholastica, 21]. — Véase E. Longpré, *G. de la M.,* 1922. — F. Pelster, "Les 'Declarationes' et les 'Quaestiones' de G. de la M.", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1931, págs. 397-411. — R. Creytens, "Autour de la littérature des correctoires", *Archivum Franciscanum Historicum,* XII (1942), 313-30. — Muchos materiales no sólo sobre Guillermo de la Mare, sino también sobre la disputa aludida en: A. Hufnagel, *Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffes im Anschluss an das Correctorium "Quare",* 1935 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXI, 4]. — O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* 7 vols., 1942-1954, especialmente vol. I, págs. 225-389.

GUILLERMO DE MOERBEKE, Guilelmus Brabantinus (1215-1286), nac. en Moerbeke (Bélgica), miembro de la Orden de los Predicadores, arzobispo de Corinto, ejerció gran influencia sobre los medios albertinos y sobre la elaboración y difusión del aristotelismo en el siglo XIII por medio de sus numerosas traducciones al latín de las obras de Aristóteles y por sus reediciones de obras del Estagirita ya conocidas. Además de estas obras, Guillermo de Moerbeke tradujo obras de Simplicio, Juan Filopón, Galeno, Hipócrates, Alejandro de Afrodisia y Proclo; la versión de los *Elementos de teología* de este último autor permitió ver el origen procliano del *Liber de causis* (VÉASE). Se ha sostenido a veces que las traducciones y ediciones de Guillermo de Moerbeke fueron emprendidas por incitación de Santo Tomás de Aquino, de quien era colaborador y consejero; en todo caso, es seguro que la utilización por el Aquinate de las versiones de Guillermo de Moerbeke desempeñó un papel importante en la formación de su filosofía. Parece que el propio Guillermo de Moerbeke se inclinó personalmente hacia la aceptación de algunas de las ideas fundamentales de Proclo, especialmente hacia la concepción de Dios como fuente de bondad suma productora de las esferas inteligibles. Importante parece ser en nuestro autor la teoría de Dios como luz (v.), y de la luz misma como medio por el cual los cuerpos están influidos causalmente por las esferas superiores.

Sobre las versiones de Guillermo de Moerbeke y otras versiones latinas: M. de Wulf, *Histoire,* § 207 (trad. esp.: *Historia de la filosofía medieval,* II, 1945, págs. 51-4). — Íd., íd., *Histoire de la philosophie en Belgique,* 1910, págs. 47 sigs. — L. Minio-Paluello, "Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des 'Météorologiques', et du 'De generatione et corruptione' d'Aristote", *Revue philosophique de Louvain,* XLV (1947), 206-35. — F. Pelster, "Neuere Forschungen über die Aristotelesübersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts. Eine kritische Übersicht", *Gregorianum,* XXX (1949), 46-77. — G. Verbeke, "G. de M., traducteur de Proclus", *Revue philosophique de Louvain,* LI, 3ª ser. XXXI (1953), 349-73.

GUILLERMO DE OCCAM *(ca.* 1298-ca. 1349) fue llamado *Venerabilis Inceptor (* el "Venerable principiante", a causa de no haber enseñado como doctor, aun cuando algunos han interpretado este título honorífico como parte de *Venerabilis Inceptor invictissimae scholae nominalium* (el "venerable fundador de la nunca derrotada escuela nominalista"). Nacido en Occam u Ockham, en el condado de Surrey, ingresó en la Orden franciscana y estudió en Oxford, donde dio lecciones sobre la Biblia y sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (lo último al parecer desde 1319 a 1323). Tras varios años pasados en disputas escolásticas fue llamado a Aviñón hacia 1324 a fin de responder ante el Papa Juan XXII de acusaciones de heterodoxia a base de varias proposiciones sacadas de sus comentarios a las *Sentencias.* Varias de las proposiciones fueron condenadas, algunas como heréticas y otras como erróneas. Guillermo de Occam huyó entonces de Aviñón, dirigiéndose a Pisa, donde se encontró con el Emperador Luis de Baviera, con quien marchó a su corte de Munich, desarrollando allí una intensa actividad polémica en asuntos eclesiásticos y políticos, y disputando con los Papas Juan XXII, Benedicto XII y Clemente VI. A la muerte de Luis de Baviera, en 1347, Guillermo de Occam trató de reconciliarse con la autoridad papal, pero falleció dos años después en Munich

sin que haya mucha noticia del resultado de estos postreros esfuerzos de reconciliación.

En este artículo nos referiremos sólo a las opiniones filosóficas y teológicas de Occam y dejaremos de lado sus ideas acerca de las relaciones entre el Papado y el Imperio y acerca de la necesidad de distinguir entre los dos poderes. La filosofía política de Occam ha sido considerada (Lagarde) como uno de los fundamentos del "espíritu laico" —sea cual fuere la intención del propio Occam al respecto— y en este sentido ha desempeñado un papel importante en la historia de las ideas políticas al final de la Edad Media y en la época moderna. Sin embargo, por la índole de la presente obra son más pertinentes las noticias acerca de la filosofía y la teología de Occam. Daremos estas noticias ateniéndonos a los temas principales tratados por nuestro filósofo y siguiendo el curso central de su pensamiento, pero comenzaremos por observar que hay diversidad de opiniones en la interpretación de Occam. Unos destacan su nominalismo, su labor como precursor, o hasta iniciador, de la llamada "ciencia experimental", su crítica del aristotelismo, o cuando menos su crítica de la interpretación escotista del aristotelismo (Ritter, Stöckl, Gilson, Vignaux entre los historiadores de la filosofía, y Duhem, Michalski, A. Maier entre los historiadores de la ciencia). Otros subrayan en el pensamiento de Occam el aspecto de la "religiosidad subjetiva" en sentido agustiniano - franciscano (Abbagnano, Giacon, Vasoli). Otros hacen de Occam un pensador independiente tanto de las corrientes "pre-modernas" como del aristotelismo (Pelster, R. Guelluy, L. Baudry). Otros indican que Occam no fue, propiamente hablando, nominalista, ni tuvo nada que ver con el movimiento de los *moderni*, siendo más bien su aspiración la de depurar el aristotelismo de elementos agustinianos, y especialmente agustiniano-avicenianos (Moody). Otros estiman a Occam como un "trascendentalista", como un filósofo que se ocupó principalmente de los trascendentales en tanto que modos de la unidad (G. Martin). Finalmente, unos hablan de Occam primariamente como teólogo y otros primariamente como lógico y epistemólogo, pero ello no puede considerarse tanto una interpretación como un modo de subrayar lo que se considera más interesante, o pertinente, en las ideas de Occam.

Hay varios aspectos en el pensamiento de Occam que merecen aquí especial atención. Son los siguientes: la idea de realidad divina especialmente con respecto a las ideas (o esencias) y a la omnipotencia; la concepción nominalista o terminista; la idea de la realidad como realidad individual; la idea de "intuición"; el carácter contingente del orden natural y del orden moral. Estos aspectos se entrecruzan con frecuencia y no es fácil deslindar uno de otro. Además, algunos de estos aspectos suponen otros, o conducen a otros; así, por ejemplo, hay en Occam una cierta idea de la relación entre teología y filosofía que está ligada a sus opiniones sobre diversos temas. Procuraremos tratar los temas anunciados separadamente para mayor claridad, pero siempre teniendo en cuenta que forman una unidad que es la característica del pensamiento teológico, filosófico, lógico y epistemológico de Occam.

Occam se opone a los teólogos que han insistido demasiado en un mundo de ideas o esencias existentes en el seno de Dios; hablar de un mundo inteligible en la realidad divina es para Occam limitar esta realidad. Cierto que Occam no se opone estrictamente a la concepción agustiniana de un mundo de esencias divinas; la fuerza del agustinismo sigue actuando en casi todos los filósofos medievales. Por otro lado, ningún filósofo medieval ha distinguido de un modo real entre las ideas o esencias y Dios; una distinción real sería demasiado "platónica" o cuando menos no sería propiamente cristiana. Sin embargo, mientras San Anselmo y los "realistas" tienden a considerar las ideas o esencias (o "universales") como estando primariamente en la mente divina, y Santo Tomás estima que constituyen la estructura inteligible que el alma aprehende por medio de la abstracción, Occam prescinde totalmente de la realidad —metafísica o hasta meramente conceptual— de las ideas o esencias. Dios no puede estar limitado por nada y las ideas o esencias, cualquiera que sea el modo como se conciban, representan una limitación.

La omnipotencia divina —la cual, por lo demás, no puede ser demostrada, sino sólo conocida, o admitida, por la fe— exige asimismo prescindir de la idea de que haya conexiones necesarias entre las cosas o entre los acontecimientos. Si hubiera conexiones necesarias, se fundarían en sí mismas y no necesitarían en principio de Dios. Por tanto, Dios aparecería asimismo como limitado. Tampoco puede haber relaciones (entre las cosas) subsistentes por sí mismas; las relaciones no son "realidades" agregadas a las cosas relacionadas, sino simplemente "intenciones" mentales. La no b'mitación de Dios afecta asimismo a Su conocimiento. Dios es omnisciente; por tanto, conoce por su divina esencia los futuros contingentes (véase FUTURO, FUTUROS; y FUTURIBLES), es decir, dada una disyunción Dios conoce con evidencia qué parte de ella es verdadera y qué parte es falsa.

Se ha discutido a menudo si la lógica y la teoría del conocimiento de Occam son "consecuencia" de su teología —o cuando menos maneras de "apoyar filosóficamente" su teología— o si la teología misma es resultado de la lógica y de la teoría del conocimiento. En todo caso, estas dos últimas se hallan, por así decirlo, a tono con su ideología. Ello no significa que tal lógica y teoría del conocimiento puedan corresponder sólo y únicamente a tal teología. En rigor, el "nominalismo" y el "empirismo" de que nos ocuparemos acto seguido han sido defendidos, con mayores o menores variantes, por autores cuya teología ha sido muy distinta de la de Occam o que no han tenido ninguna teología. Por otro lado, ciertos autores han defendido una teología en la que ha predominado la idea de la no limitación de Dios (por ejemplo, San Pedro Damián [VÉASE]) sin que haya habido lógica y teoría del conocimiento de ninguna especie, o sin que hayan sido elaboradas con el mismo detalle que en Occam. Con ello se explica la posibilidad antes mencionada de interpretar el pensamiento de Occam de muy distintos modos; en gran parte, la interpretación depende de los aspectos que subrayen y del modo como se estime que tales aspectos se ligan (o no se ligan) con otros.

De lo dicho acerca de la concepción occamiana de la realidad divina se desprende un modo de pensar que penetra toda la lógica y la teoría del conocimiento de nuestro autor. Es el

modo de pensar expresado en el principio de economía (VÉASE) intelectual y que ha dado origen a la expresión —atribuida a Occam— *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (VÉASE). En efecto, Occam ha procedido a prescindir de "entidades" entre Dios y Su creación. Congruentemente, Occam prescinde de toda "entidad" entre los términos — o, mejor dicho, los "términos concebidos o aprehendidos" (el *terminus conceptus)* y las realidades a que se "refieren". Usaremos desde ahora las expresiones 'término' y 'concepto' indistintamente, pero advertiremos de inmediato que, por la terminología empleada, es claro que Occam, aunque puede ser considerado como un nominalista, no lo es en el sentido en que los términos o conceptos sean meras expresiones habladas o escritas — *flatus vocis.* No son, en suma, simples inscripciones (véase INSCRIPCIÓN). Los términos o conceptos (digamos asimismo: términos-conceptos) son signos naturales. Hemos empleado antes la expresión "se refieren" al hablar de tales términos. La razón de ello es nuestro deseo de introducir por lo pronto una expresión "neutral". En efecto, los términos en cuestión pueden ser de varias clases. Ante todo, la doctrina de los términos aquí introducida es posible sólo después de haberse establecido una primera clasificación, adoptada por muchos lógicos medievales: la que hay entre términos sincategoremáticos (véase SINCATEGOREMÁTICO) y categoremáticos. Dentro de los términos categoremáticos los hay connotativos y absolutos (véase para esto el artículo CONNOTACIÓN [las expresiones allí empleadas son 'nombres connotativos' y 'nombres absolutos']). Por otro lado, los términos (categoremáticos) pueden significar y "suponer" (véase SIGNIFICACIÓN y, sobre todo, SUPOSICIÓN; véase también INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD; e IMPOSICIÓN). La suposición es sumamente importante porque indica la función del término en una frase, esto es, aquello que el término "supone" *(supponere pro)* o aquello por lo cual y en vez de lo cual se halla el término. Ahora bien, para Occam los universales (VÉASE) no son reales. No son tampoco conceptos o abstracciones en el sentido de Santo Tomás. Los universales son términos que significan cosas individuales y "están por" cosas individuales en las frases. No hay, pues, necesidad de admitir ninguna "entidad" intermedia entre los términos y las cosas. Tampoco hay necesidad de admitir que si dos cosas que tienen algo en común —por ejemplo, Pedro y Juan, que tienen en común el ser los dos hombres— es porque hay una cierta entidad, o un universal, *"el* hombre", en el cual Pedro y Juan participan. En una famosa distinción introducida por Occam en su comentario al primer libro de las *Sentencias,* escribe que Sócrates y Platón convienen *(conveniunt)* por algo *(aliquo),* pero no *en algo (in aliquo).* En suma, no hay algo *en* lo que convengan dos cosas individuales similares; la similitud no se agrega —o se sotopone— a las cosas similares; las cosas que son similares son similares y nada más.

Puesto que solamente hay individuos, la ciencia o conocimiento debería ser de individuos. Sin embargo, Occam indica, siguiendo a Aristóteles, que la ciencia lo es de lo general. Ahora bien, ello no es una contradicción, ni confirma la idea de Moddy según la cual Occam no fue nominalista, ya que junto a frases como "la ciencia es ciencia de las cosas singulares" se encuentran frases como "Ninguna ciencia propiamente dicha es sobre los individuos, sino sobre los universales que representan a los individuos". En efecto, la ciencia es ciencia de lo general sólo en tanto que lo general "supone" lo individual. Podría decirse que el que la ciencia lo sea *de* lo general indica ya claramente que no es *sobre* lo general; el hecho de que la ciencia esté constituida por proposiciones generales (o universales) no quiere decir que tales proposiciones generales sean el objeto de la ciencia. Cuando se dice, como hemos hecho antes, que la ciencia es ciencia sobre los universales, hay que añadir acto seguido que tales universales "están en lugar de", o "hacen las veces de" los individuos.

La supresión de "intermediarios" entre los términos y las cosas es paralela a la supresión de intermediarios entre la mente y lo aprehendido por ella. Según Occam, no hay "especies" *(species)* existentes en las cosas, o abstraídas de las cosas. La aprehensión se efectúa mediante "intuición" *(notitia intuitiva)* que da lugar a proposiciones contingentes. No debe confundirse la intuición occamiana con una mera sensación. Ante todo, no sólo aprehende datos externos, sino también "internos" — la *notitia intuitiva* es asimismo introspectiva. Además, aprehende directamente la cosa dada y no, o no sólo, un complejo de sensaciones. Lo que la mente aprehende es lo que es y como es. Cierto que Dios podría en principio engendrar una aprehensión de cosas no existentes, pero ello afectaría únicamente a la certidumbre y no a la evidencia. La certidumbre es meramente subjetiva (en el sentido moderno de 'subjetiva') mientras que la evidencia es objetiva (en el sentido moderno de Objetiva').

En metafísica Occam defiende un concepto unívoco (VÉASE) del ser. Ello significa que puede predicarse el ser —o, mejor, 'ser'— de Dios y de las criaturas, pero no significa que Dios y las criaturas sean en ninguna manera similares. Por el contrario, son enteramente disimilares. Pero Occam no ve ningún inconveniente en predicar 'ser' de cosas no similares, ya que 'ser' no designa una realidad de la cual Dios y las criaturas participen, sino que designa un concepto. (Para la opinión de Occam sobre el problema de la "relación entre esencia y existencia", véase ESENCIA.)

Occam ha distinguido entre ciencia real y ciencia racional. La primera es ciencia de cosas reales; la segunda, de términos por medio de los cuales se llevan a cabo demostraciones lógicas. La ciencia real tiene por último objeto los individuos, pero se ocupa de las proposiciones en las cuales se hallan los términos que "suponen" los individuos. La ciencia real no contiene proposiciones necesarias; la ciencia racional sólo contiene, o debería contener, proposiciones necesarias. Con ello parece defender Occam una doctrina del conocimiento luego característica de ciertas formas de empirismo y de positivismo, especialmente en tanto que éstas distinguen radicalmente entre "hechos" y "puras relaciones". Y sin duda que hay cierta justificación en hablar del "empirismo" (y aun del "empirismo lógico") de Occam. Sin embargo, hay diferencias entre tales formas de empirismo y las doctrinas epistemológicas de Occam — por ejemplo, en la idea de *notitia intuitiva* antes introducida. Occam ha distinguido asimismo entre teología y

filosofía y ha proclamado que "la teología no es ciencia". Ello ha dado origen a muchos debates en pro y en contra. También ha dado pie para afirmar que con Occam se establece una separación estricta entre teología y filosofía de tal índole que tiene que llevar forzosamente a un escepticismo, o a un fideísmo, según las preferencias de los autores. En efecto, decir que la teología no es ciencia parece lo mismo que decir o que puede descartarse la teología como asunto demasiado problemático o que debe exaltarse como asunto de pura fe. Sin embargo, la separación occamisma entre teología y filosofía no tiene siempre el sentido que se le atribuye. En verdad, lo que Occam afirma es que las proposiciones teológicas adquieren su verdad por la fe y que cualesquiera razonamientos que se efectúan sobre tales proposiciones llevan a conclusiones verdaderas solamente en tanto que las premisas son verdaderas.

Siguiendo a Philotheus Boehner, O. F. M. *(Ockham. Philosophical Writings,* 1957), daremos a continuación una lista de las obras de Occam clasificándolas en no políticas y políticas, y subclasificando las primeras en lógicas, físicas y teológicas.

Obras no políticas lógicas: *Expositio super librum Porphyrii.* — *Expositio super librum Praedicamentorum.* — *Expositio super duos libros Perihermeneias.* — Estas tres obras fueron publicadas en 1496 bajo el título: *Expositio aurea super artem veterem.* — *Expositio super duos libros Elenchorum* (no impresa). — *Summa totius logicae* (escrita antes de 1328 e impresa con frecuencia; ed. crít. Ph. Boehner: *Pars Prima,* 1954; *Pars Secunda et Tertia prima,* 1954; ed. en preparación por I. Dám del final de la parte tercera). — *Compendium logicae* o *Tractatus logicae minor* (no impresa). — *Elementarium* o *Tractatus logicae medius* (no impresa).

Obras no políticas físicas: *Expositio super octo libros Physicorum* (no impresa; en prep. por G. Mohan, *Opera omnia philosophica et theologica*). — *Summulae in libros Physicorum* (primera edición, 1494). — *Quaestiones super libros Physicorum* (no impresa).

Obras no políticas teológicas: *Ordinatio Ockham* (primer libro del comentario al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo); eds. 1483, 1495; nueva ed. en prep. por E. M. Buytaert, *Opera omnia*). — *Reportatio Ockham* (cuestiones sobre los libros segundo, tercero y cuarto de las *Sentencias,* ed. 1495). — *Quodlibeta septem* (eds. 1487-1488, 1491; la ed. de 1491 [reimp., 1962] incluye asimismo el escrito *Tractatus de corpore Christi* [o *Primus tractatus de quantitate*] y el *Tractatus de sacramento altaris* [o *Secundus tractatus de quantitate*]). — *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* (ed. con la *Expositio aurea,* Cfr. *supra*; ed. crít. Ph. Boehner, 1945). — *Quaestiones variae.*

Obras políticas: *Opus nonaginta dierum.* — *De dogmatibus papae Joannis XXII.* — *Contra Joannem XXII.* — *Compendium errorum papae Joannis XII.* — *Tractatus ostendens, quod Benedictus papa XII nonnullas Joannis XXII haereses amplexus est et defendit.* — *Allegationes de potestate imperiali.* — *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali.* — *An rex Angliae pro succursu guerrae possit recipere bona ecclesiarum.* — *Consultatio de causa matrimoniali.* — *Dialogus.* — *Tractatus de electione Caroli IV.* — *Breviloquium de principatu tyrannico.* — *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate.*

Ha habido discusiones acerca de la autenticidad de varias obras atribuidas a Occam. Seguimos a Boehner indicando que las obras siguientes no se deben al filósofo: *Centiloquium* (ed. 1495; ed. crítica por Ph. Boehner en *Franciscan Studies,* I [1941], i, 58-72; ii, 35-54; iii, 62-70; II [1942], 49-60, 146-57-251-301). — *Tractatus de principiis theologiae* (ed. por L. Baudry, 1936 en *Études de philosophie médiévale,* 23). — *Tractatus de successivis* (ed. Ph. Boehner, 1944). — *De puncto; De negatione* (no impresa). — *De relatione* (ed. G. Mohan en *Franciscan Studies,* XI [1951], 273-303).

La edición de *Opera plurima* en 4 vols., Lyon, 1494-1496 (*I: Dialogus; II: Compendium. Opus Littere. Decisiones; III: In Sententiarum I; IV: In Sententiarum II-IV. Centiloquium. Tabule*) ha sido reimp. en 1963.

Se prepara una ed. de obras completas (*Opera omnia philosophica et theologica*) al cuidado de E. M. Buytaert, G. Mohan, E. M. Moody *et al.* (Lovaina). La ed. constará de 25 vols. El vol. I, ed. E. M. Moody, se ha publicado en 1961.

Ed. de *Opera politica,* por R. F. Bennet y H. S. Offler, 3 vols., 1940-1946. — En esp. citamos la trad. siguiente: *Tratado de los principios de teología,* 1957.

Diccionario: Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'O. Étude des notions fondamentales,* 1958. — Sobre G. de O., véanse además de las historias citadas en la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL, especialmente aquellas que se refieren al período postescotista: Giulio Canella, *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam,* 1908. — F. Bruckmüller, *Die Gotteslehre Wilhelm von Ockam,* 1911 (Dis.). — J. Hofer, *Biographische Studien über Wilhelm von Ockam,* 1913 *(Arch. Franc. Hist.).* — L. Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockam,* 1913 (Dis.). — E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam,* 1927. — N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockam,* 1931. — Ernest A. Moody, *The Logic of William of Ockam,* 1935. — S. U. Zuidema, *De Philosophie van Occam in zijn Commentar op de Sententien,* 2 vols., 1936. — G. Martin, W. v. *Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen,* 1938. — Carlo Giacon, S. J., *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica,* 2 vols., 1941. — G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge,* vols. IV-VI, 1942-1962. — Robert Guelluy, *Philosophie et Théologie chez G. d'Ockam,* 1947. — P. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle,* 1948. — Léon Baudry, *G. d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques. T. I:* O. Fuchs, *The Psychology of Habit according to W. O.,* 1952 [Franciscan Institute Pub. Philosophy Series, 8]. — M. C. Menges, *The Concept of Univocity regarding the Predication of God and Creature according to W. O.,* 1952 [*ibid.,* 9]. — D. Webering, *Theory of Demonstration according to W. O.,* 1953 [*ibid.,* 10]. — G. Vasoli, *Guglielmo d'O.,* 1953. — H. Shapiro, *Motion, Time, and Place According to W. O.,* 1957 (*ibid.,* 13). — Paul Vignaux, artículo *Occam* en el *Dictionnaire de Théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann, t. XI, col. 748-84.

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY (ce. 1085-1148), nac. en Lieja, fue abate benedictino de Saint-Thierry, en Reims (1119-1135), ingresando luego en la Orden cisterciense (abadía de Signy [Reims]). Adversario, como San Bernardo, de las tendencias "dialécticas" y "racionalistas" de Abelardo, Guillermo de Saint-Thierry combatió el amor profano, tal como se expresa en el *Ars* de Ovidio, en nombre del amor divino, que es el propio del cristianismo. Según Guillermo de Saint-Thierry, quien

manifiesta seguir en esto a San Agustín, Dios ha impreso en el alma del hombre el amor a Él. El hombre encuentra este amor "depositado" en los profundos senos de la memoria, origen de la razón y luego de la voluntad. Memoria, razón y voluntad expresan en el hombre la Trinidad divina. A consecuencia del pecado, el hombre olvida su tesoro interior, pero mediante la gracia lo recobra, haciendo asemejar el alma a Dios, cosa en la cual consiste el verdadero conocimiento de Dios.

Entre las obras de Guillermo de Saint-Thierry destacan la *Epistola ad Fratres de Monte Dei* (llamada a veces *Epistola aurea*); *De contemplando Deo; De natura et dignitate amoris; Meditativae orationes; De natura corporis et animae; Disputatio adversum Abaelardum.* — Obras en Migne, *PL*, CLXXXIV y CLXXX. — De las ediciones críticas destacamos: *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'énigme de la foi*, texto, trad. e int. por M.-M. Davy, 1959. — *La contemplation de Dieu. L'Oraison de Dom Guillaume*, texto, trad. e int. por Dom Jacques Hourlier, 1959. — M.-M. Davy, *G. de C.-Th., un traité De la vie solitaire*, 2 vols., 1940. — Véase A. Adam, *G. de S.-Th., sa vie et ses oeuvres*, 1923. — J. M. Déchanet, *G. de S.-Th. L'Homme et son oeuvre*, 1942. — É. Gilson, "Notes sur G. de S.-Th." en *La théologie mystique de Saint Bernard*, 2ª ed., 1947, págs. 216-32. — M.-M. Davy, *Théologie et mystique de G. de S.-Th. I: La connaissance de Dieu*, 1954.

GUILLERMO DE SHYRESWOOD o de Sherwood, William oy Shyreswood (t después de 1267) estudió en Oxford y profesó en París, donde tuvo como discípulo a Pedro Hispano. Más tarde fue canciller de Roberto Grosseteste en Lincoln. Guillermo de Shyreswood fue uno de los filósofos medievales que más contribuyeron al desarrollo de la lógica formal y especialmente a lo que Boehner ha llamado los "nuevos elementos de la lógica escolástica". Sus *Introductiones in logicam* estudian las proposiciones, los predicables, los silogismos, las fuentes dialécticas, las propiedades de los términos, los sofismas y los términos sincategoremáticos. Especialmente importantes son los pasajes dedicados al examen de los términos sincategoremáticos y de las propiedades de los términos. Entre estas últimas —significación, suposición, copulación y apelación— merece especial mención la suposición; Guillermo de Shyreswood fue, al parecer, uno de los primeros, si no el primero, en desarrollar la teoría de la suposición formal.

M. Grabmann, "Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood (t nach 1267)", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil. hist. Abt., Heft 10, 1937. — Véase C. Prantl, III, 10-24 y, sobre todo, R. O'Donnell, C. S. B., "The Syncategoremata of William of Sherwood", *Medioeval Studies*, III, 1941, págs. 46-93 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies) y Ph. Boehner, O. F. M., *Medieval Logic*, 1952.

GUIU DE TERRENA, Guiu Terré, Guy Terrena, Guido Terreni (t 1342), nac. en Perpiñán, llamado *doctor breviloquus*, ingresó en la Orden de los Carmelitas, de la cual fue nombrado General en 1318. Fue también maestro de teología y obispo de Mallorca y, a partir de 1332, de Elna. Discípulo de Godofredo de Fontaines, Guiu de Terrena se basó en las doctrinas del maestro, pero las modificó en numerosos puntos. Su más importante contribución se encuentra en la posición adoptada en la disputa de los universales. Según Guiu, la naturaleza común no tiene realidad, cuando menos realidad propia, de modo que la significación del nombre de tal naturaleza al ser aplicado a un individuo depende de este individuo. Cada individuo posee su naturaleza propia o, mejor dicho, su conceptualización propia. Ahora bien, ello no significa que el nombre común sea enteramente convencional. Adoptando una posición que preludia curiosamente algunas de las más recientes tomadas respecto a la cuestión de los universales (VÉASE), Guiu señala que hay entre las cosas relaciones reales; por lo tanto, que las semejanzas que encontramos se fundan en los individuos y son dadas por medio de las sensaciones. Esta posición ha sido considerada como seminominalista y, en todo caso, próxima a algunas de las manifestaciones del occamismo.

Guiu de Terrena escribió varios comentarios a Aristóteles (a la *Física*, a la *Metafísica*, al *De anima*, a la *Ética* y a la *Política)* y a las sentencias, así como algunas *Quaestiones disputatae y orainariae.* B. M. Xiberta Roqueta ha editado la *Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis* en *Opusc., et textus* historias *Ecc. eiusque vitam atque* doctrinam il*lustrantia*, series schol. et myst. fasc. II, 1926 y ha dado en An. *Ord. Carm.* V (1924) el índice de varias *Quaestiones disputatae y ordinariae.* El mismo autor ha dedicado varios trabajos al filósofo; destacamos: "La metafísica i la psicología del Mestre Guiu de Terrena", *Ánuari de la Societat Catalana de Filosofía,* 1924; *De Magistro Guidone Terreni,* 1924; Guia *de Terrena, carmelita de Perpinyà,* 1932. — Véase, además: P. Fournier, "Guiu Terré (Guido Terreni), théologien", en *Histoire littéraire de la France,* XXXVI (1917), 432-73.

GUILLERMO HEYTESBURY. Véase HEYTESBURY (GUILLERMO).

GUILLERMO RUBIO. Véase RUBIO (GUILLERMO).

GUNDISALVO (DOMINGO). Véase DOMINGO GUNDISALVO.

GURVITCH (GEORGES) nac. en 1894, es desde 1949 profesor de sociología en la Sorbona. Al principio recibió la influencia del pensamiento idealista alemán, especialmente el de Fichte. Luego se orientó hacia la fenomenología. Finalmente, se ha situado cada vez más profundamente en la tradición del pensamiento filosófico y sociológico francés, pudiendo ser considerado hoy como el principal crítico y a la vez el más importante sucesor de Durkheim.

Característico del pensamiento sociológico de Gurvitch es la idea de que es imposible comprender los fenómenos sociales mediante una sola y única serie de conceptos, inclusive cuando tales conceptos describen el carácter pretendidamente antinómico de lo real. Ni el monismo ni el dualismo antinómico son, pues, suficientes para aprehender una realidad a la que sólo un pensamiento pluralista puede hacer justicia. Pluralismo y discontinuismo son sólo, empero, dos marcos conceptuales muy generales en el pensamiento de Gurvitch; en su interior hay que colocar un método específico —o, mejor, una serie de métodos específicos— consistentes en la multiplicación de perspectivas sin las cuales el trabajo sociológico corre el peligro de automatizarse. De ahí la insistencia de Gurvitch en no hacer de la sociología un saber de ciertas legalidades continuas frente al discontinuismo de

la historia: la realidad social es, a su entender, tan discontinua, o más, que la histórica. De ahí asimismo el esfuerzo por destacar que no hay solamente un juego entre lo individual y lo social —poseedor, cada uno de ellos, de ciertas características fijas—, sino una interacción múltiple y variable entre lo individual, lo social y lo ínter-individual en tanto, además, que en cada uno se da una multiplicidad de condiciones no específicas. Los objetos que estudia el sociólogo —los actos en su devenir constante— están siempre, pues, en situaciones determinadas y condicionales; ofrecen niveles múltiples y cambiantes; muestran sin cesar interferencias e intercambios. Hay no una, sino múltiples formas de libertad, de desenvolvimiento temporal, de ritmo, etc., etc. Sólo así podrán superarse, según Gurvitch, tanto las falsas oposiciones de muchas doctrinas sociológicas —y aun filosóficas— del pasado, como el falso universalismo que constriñe la realidad social, individual e interindividual.

Obras: *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924 (*El sistema fichtiano de la ética concreta*). — *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930 (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1931, nueva ed., 1939). — *Le temps présent et l'idée de droit social*, 1932. — *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, 1935. — *Morale théorique et science des moeurs, leurs possibilités, leurs conditions*, 1937, 2ª ed., 1948, 3ª ed., 1961. — *Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité*, 1938 [Annales sociologiques, A, 3. I]. — *Essais de sociologie. Les formes de la sociabilité. Le problème de la conscience collective. La magie et le droit. La morale de Durkheim*, 1939 (en trad. esp.: *Las formas de la sociabilidad*, 1941). — *Éléments de sociologie juridique*, 1940. — *Sociology of Law*, 1947 (en trad. esp.: *Sociología del Derecho*, 1945). — *La déclaration des droits sociaux*, 1946. — *La vocation actuelle de la sociologie; vers une sociologie différentielle*, 1950, 2ª ed., 1957. — *Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*, 1955. — *Le concept des classes sociales*, 1954 (curso en la Sorbona). *Dialectique et sociologie*, 1962. — Véase A. Toulemont, *Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction à l'oeuvre de G. Gurvitch*, 1955.

GUSTO. Nos referiremos aquí a la noción de gusto en tanto que designa una cierta posibilidad o facultad de formular juicios estéticos. Los análisis sobre el concepto de gusto han sido frecuentes sobre todo a partir del siglo XVIII. Uno de los primeros y más influyentes trabajos al respecto se halla en el Essai *sur le Beau*, del P. André, publicado en 1711. Según este autor existe una facultad del gusto inherente al espíritu humano y, por consiguiente, natural e infalible, pero no reducible, como todavía pensaban muchos preceptistas (especialmente franceses) a normas racionales. Influencias del P. André se encuentran en un ensayo sobre el gusto, de Montesquieu (trad. esp. por M, Granell: *Ensayo sobre el gusto*, 1948). Sin embargo, este autor se inclina hacia un mayor subjetivismo; mientras para el P. André la sensibilidad era de carácter universal, para Montesquieu es sobre todo de carácter individual. Por otro lado, en su ensayo sobre los placeres del gusto, Addison destaca fuertemente los aspectos individuales y empíricos que concurren en el gusto. Las citadas doctrinas muestran ya claramente que desde los primeros análisis explícitos del problema del gusto se han suscitado con mayor o menor claridad las principales cuestiones que dominarán luego a todas las investigaciones al respecto: la cuestión de si el gusto es racional o sensible; la de si es universal o individual; la de si es seguro o arbitrario; la de si es una facultad o una mera apreciación. Los filósofos ingleses del sentido moral, especialmente Shaftesbury y Hutcheson, contestaron a estas cuestiones de un modo terminante: el gusto es una facultad —y aun la facultad principal— de carácter a la vez estético y ético, correspondiente al ideal de la unidad de lo bello y de lo bueno; la percepción de las cualidades de lo bello por medio del gusto es una percepción segura e independiente de las otras. Para los filósofos ingleses del sentido común, especialmente para Dugald Stewart, el gusto es una subfacultad perteneciente a la facultad de la imaginación. Puede llegar a ser universal, pero no de un modo directo e inmediato, sino a través de la experiencia y del ejercicio, los cuales se basan a su vez en las asociaciones de las ideas. Para Kant, el gusto consiste en la facultad de juzgar, distinta de la facultad productora de la imaginación. Se trata, empero, de una facultad susceptible de "crítica", es decir, una facultad en la cual puede plantearse la cuestión de la validez *a priori* de sus juicios y, por lo tanto, el problema de la fundamentación de la estética. Kant define el gusto *(Gesch-mack)* como "la facultad de juzgar de un objeto [estimar un objeto: *Beurteilungsvermöen eines Gegenstandes]* o de un modo de representación por medio de un deleite o aversión *independientemente de todo interés" (KU,* §5). Kant ha analizado el gusto como una especie de *sensus communis (ibid., §* 40) y ha examinado la "antinomia del gusto" *(ibid., §* 56), es decir, el conflicto que representa la contraposición de la tesis: "El juicio del gusto no se basa en conceptos, pues en tal caso sería objeto de disputa" y la antítesis: "El juicio del gusto se basa en conceptos, pues de lo contrario no habría ni siquiera posibilidad de disputa sobre gustos." Según Kant, la solución de tal antinomia solamente puede darse cuando se reconoce que el juicio del gusto depende de un concepto, pero un concepto tal que no da pie a derivar de él un conocimiento del objeto. De este modo, la tesis debe transformarse del modo siguiente: "El juicio del gusto no se basa en conceptos determinados"; y la antítesis debe transformarse del modo siguiente: "El juicio del gusto se basa en un concepto, bien que en un concepto indeterminado" *(ibid., §* 57).

En la misma época abundaron en España las doctrinas acerca del gusto. El P. Feijoo dedicó, por ejemplo, al problema dos importantes trabajos: la "Razón del gusto" *(Teatro Crítico Universal*, VI. disc, xi) y "El no sé qué" *(ibid.,* VI, xxii). En el primero impugna las doctrinas que sostienen la mera subjetividad y arbitrariedad del gusto y señala que se puede dar razón del gusto señalando sus causas: el temperamento y la aprehensión. Según Feijoo, el que está mejor dotado puede percibir mejor las cualidades estéticas. En el segundo sostiene que hay cosas que agradan aunque estén contra las reglas del arte, y que este agrado es debido a un factor aparentemente irracional, a un "no sé qué". Estas

dos tesis parecen incompatibles entre sí. No obstante, es posible mostrar su concordancia por medio de un supuesto que en Feijoo no aparece claro: el de la intencionalidad de las emociones. También se ocuparon del problema del gusto Ignacio Luzán (1702-1754), Andrés Piquer (1711-1772), Antonio Capmany (1742-1813) y el P. Esteban de Arteaga (1747-1798). Luzán *(Preceptiva,* 1737, 2a ed., modificada, 1789) se adhirió a las teorías neoclásicas, así como, en parte, a las del P. André (y Crousasz), acabando por considerar el gusto como la percepción, según reglas, de las combinaciones de lo real con lo fantástico, de lo formal con lo utilitario, de lo imaginativo con lo moral — únicas combinaciones capaces de engendrar la belleza y, con ella, el gusto por lo bello. Capmany se inclinó en su *Filosofía de la elocuencia* (1771) a una concepción psicologista y subjetivista del gusto. Piquer, influido por los empiristas, tomó una posición subjetivista-empírica. En cuanto al P. Arteaga *(Investigaciones filosóficas sobre la Belleza ideal considerada como objeto de todas las artes de imitación* [Madrid, 1789; ed. crítica por el P. M. Batllori, S. I., 1943), adoptó un punto de partida subjetivista-empírico, pues le interesaba destacar el papel de la experiencia, pero pronto pretendió ir más allá del empirismo, con lo cual se acercó a posiciones defendidas por la estética del sentimiento y la filosofía del sentido común. En algunos puntos —como cuando se planteó uno de los problemas que consideraba fundamentales: ¿Cómo mantener la riqueza de la experiencia evitando al mismo tiempo el relativismo?— el Padre Arteaga llegó a posiciones que procuraban armonizar lo subjetivo y lo objetivo en el gusto. Pues mientras indicaba que lo bello y lo feo se toman por comparación, declaraba también que tal comparación no es arbitrariamente subjetiva, sino que tiene raíces en una cierta objetividad.

Ya en el siglo XVIII se manifestaron, pues casi todas las posiciones fundamentales relativas al problema del gusto estético: platonistas, sensualistas, naturalistas, empiristas, idealistas, y variantes de las mismas. El problema del gusto ha sido tratado también por filósofos posteriores, pero sin que haya ocupado el lugar central que tuvo en la estética del siglo XVIII. Los problemas principales que al respecto se han planteado han sido los siguientes: (1) ¿Hay razones que expliquen el gusto?, (2) ¿Es el gusto algo que existe en todos los hombres o es el producto de la educación, del medio social, de las circunstancias históricas, etc.?; (3) ¿Es el gusto algo fundamentalmente racional o algo fundamentalmente sensible?; (4) ¿Es el gusto una facultad?, y (5) ¿Cuál es el papel del gusto dentro del conjunto de las apreciaciones artísticas? Las respuestas dadas a estos problemas han dependido casi siempre de los puntos de vista generales mantenidos en estética a los cuales nos hemos referido en el artículo sobre este último concepto.

Archibald Alison, *Essays on the Nature and Principles of Taste,* 1810, 6ª ed., 1817-1825. — L. Marchand, *Le goût,* 1906. — Moritz Geiger, "Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* I, (1913), 567-684. — Reseña de las opiniones sobre el problema del gusto en autores españoles y no españoles de los siglos XVIII y XIX se encuentra en M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas,* tomos III y IV de la Edición Nacional, ed. E. Sánchez Reyes. — Otras obras sobre la historia del gusto son las dos de F. P. Chambers, *Cycles of Taste, an unacknowledged Problem in Ancient Art and Criticism,* 1928, y *The History of Taste,* 1932. — Véase asimismo Fr. Schümmer, "Die Entwicklung des Geschmackbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts", *Archiv für Begriffsgeschichte,* I (1955), 120-41.

GUYAU (JEAN-MARIE) (1854-1888), nació en Laval (Mayenne, Francia). En un sentido parecido a Nietzsche, propuso una superación de la moral habitual mediante una consideración del papel que desempeñan en la acción moral la vida espontánea y la motivación inconsciente. La crítica de la moral tradicional resalta inmediatamente de la acentuación de estos factores, que son los factores esenciales de la vida humana y los que hacen posible toda acción. La vida espontánea es superior a la estrecha valoración de la moral reflexiva; tiene un valor superior que no resulta incompatible con el juicio moral más que cuando éste se propone ignorar ciegamente la fuente de donde procede. Por eso Guyau se propone, como declara el título de su obra principal, bosquejar "una moral sin obligación ni sanción", en la cual se busca "lo que sería y hasta dónde podría ir una moral en la que no interviniera ningún prejuicio, en la que todo fuera razonado y apreciado en su verdadero valor, ya se tratara de certidumbres o de opiniones e hipótesis simplemente probables" (*Esquisse.* Préface). De ahí la crítica de las tendencias morales del utilitarismo, que coinciden, según Guyau, con la moral tradicional por el hecho de que quieren ser asimismo imperativas y en muchos casos no saben prescindir de las ideas de sanción y obligación. Lo único que puede resolver las antinomias de la razón práctica es la "vida más intensiva y más extensiva posible bajo una relación física y mental", vida que posee sus propias antinomias, pero que las resuelve en tanto que la vida más completa puede regular la menos completa. Por eso el "Debo; por lo tanto, puedo" ha de ser reemplazado por el más auténtico "Puedo; por lo tanto, debo". Las reflexiones de Guyau sobre la moral se hallan íntimamente relacionadas con su filosofía del arte y de la religión: en la primera se trata de considerar el arte "desde el punto de vista sociológico", haciendo de él un elemento dependiente de la vitalidad social; en la segunda, se trata de buscar el contenido del valor y del sentimiento religiosos en una concepción opuesta a todo dogma positivo, en una futura irreligión que ha de considerar el supremo valor de la vida espontánea como el objeto religioso por excelencia. O como dice literalmente Guyau, buscando el fundamento común de sus indagaciones: "es en la propia idea de la vida y de sus diversas manifestaciones individuales o sociales donde buscamos la unidad de la estética, de la moral y de la religión" *(L'irréligion de l'avenir,* Int., III).

Obras: *La morale d'Épicure,* 1878 (trad. esp.: *La moral de Epicuro y su relación con las doctrinas contemporáneas,* 1907). — *La moral anglaise,* 1879 (trad. esp.: *La moral inglesa contemporánea o una moral de la utilidad y de la evolución* [s/f.]). —*Vers d'un philosophe,* 1881. — *Les problèmes de l'esthétique contemporaine,* 1884 (trad. esp.:

Los problemas de la estética contemporánea, 1902). — *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885 (trad. esp.: *Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción*, 1925, y 1944). — *L'irreligion de l'avenir*, 1887 (trad. esp.: *La irreligión del porvenir*, 1904). — *L'art au point de vue sociologique*, 1889 (trad. esp.: *El arte desde el punto de vista sociológico*, 1902). — *Éducation et hérédité*, 1889 (trad. esp.: *La educación y la herencia*). — *La genèse de l'idée de temps*, 1890 (trad. esp.: *Génesis de la idea del tiempo*, 1901). — Véase A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 1889, 4ª ed., 1901 (hay trad. esp.). — E. Carlebach, *Guyaus metaphysische Anschauungen*, 1896. — Willenbücher, *Guyaus soziologischer Aesthetik*, I, 1900. — G. Aslan, *La morale selon Guyau et ses rapports avec les conceptions actuelles de la morale scientifique*, 1906. — Annibale Pastore, *G. M. Guyau e la genesi dell'idea di tempo*, 1907. — E. Schwarz, *Guyaus Moral*, 1909. — Spasakowski, *Les bases du système de la philosophie morale de Guyau*, 1910. — E. Bergmann, *Die Philosophie Guyaus*, 1912. — H. Pfeil, *J. M. G. und die Philosophie des Lebens*, 1928. — A. Tisbe, *L'arte, la morale, la religione in J.-M. Guyau*, 1938.

GUZZO (AUGUSTO) nac. (1894) en Nápoles, ha sido profesor en Pisa (1932-1939) y desde 1939 lo es en Turin. Sus primeros trabajos fueron principalmente de índole histórica — historia de la filosofía e historia religiosa. Influido por el idealismo realista de raigambre agustiniana, Guzzo se ha consagrado crecientemente a la fundamentación y desarrollo de un sistema de filosofía especulativa. Tema capital en este sistema es la articulación del yo pensante con la razón y con la realidad. Guzzo rechaza por igual el realismo epistemológico y el idealismo metafísico para defender una doctrina de la verdad como manifestación del juicio, pero sólo en tanto que el juicio aprehende algo real racionalmente. El contenido del conocimiento es el concepto no como algo meramente pensado ni como algo simplemente percibido, sino como una interpretación pensante de lo dado. De este modo Guzzo combina elementos realistas e idealistas, intentando en todo caso establecer una estrecha unión entre lo real y lo ideal.

Obras sistemáticas: *Verita e realtà. Apologia dell'idealismo*, 1925. — *Giudizio e azione*, 1928. — *Idealismo e cristianesimo*, 2 vols., 1936. — *Sic vos non vobis*, 2 vols., 1939-1940. — *Sguardi su la filosofia contemporanea. Spunti e conttratachi*, 1940. — *La filosofia domani*, 1943 [estos dos últimos volúmenes reimp. en un tomo, 1963]. — *Germinali* [Discorsi 1938-1950], 1951. — *Il momento pascaliano della filosofia. Indicatori stradali*, 1954. — *La filosofia. Concetto, struttura, caratteri*, 1961. — *Parva moralia*, 1961. — *Parva aesthetica*, 1962. — La obra sistemática más importante de A. G. es la titulada *L'Uomo*; se han planeado 6 vols. de los cuales han aparecido: *I. L'io e la ragione*, 1947. — *II. La moralità*, 1950. — *III. La scienza*, 1955. — *IV. 1. L'arte*, 1962. — *VI* [sustituido por la obra cit. *supra: La filosofia, concetto*, etc., 1961]. — Obras histórico-filosóficas: *Il pensiero di Spinoza*, 1924. — *Kant precritico*, 1924. — *Agostino e il problema della grazia*, 1930, 2ª ed.: *Agostino contro Pelagio*, 1934 [los trabajos de G. sobre S. Agustín, el pelagianismo, y otros sobre Santo Tomás han sido recogidos en el volumen: *Agostino e Tommaso*, 1958]. — *Idealisti ed empiristi*, 1935. — *I dialoghi del Bruno*, 1932, nueva ed.: *G. Bruno*, 1960. — Crítica de arte: *Scritti critici e studi d'arte religiosa*, 1959. — G. publica la revista *Filosofia* [Turin] desde 1950.

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

H

H. La letra mayúscula 'H' se usa con frecuencia para representar el término medio en el esquema de un juicio o de una proposición. Así, por ejemplo: 'H' en 'Ningún H es G', 'Todos los H son F'. La letra 'H' tiene, pues la misma función que la letra 'M'. Para el uso de 'H' en la lógica cuantificacional, véase F.

HÄBERLIN (PAUL) (1878-1960), nac. en Kesswil (cantón de Thurgau, Suiza), profesor desde 1914 en Berna y desde 1922 a 1944 en Basilea, ha consagrado gran parte de sus investigaciones a problemas psicológicos, especialmente caracterológicos, así como a trabajos de índole pedagógica. Estos trabajos han tenido como trasfondo o, mejor dicho, como supuesto, una filosofía, y aun una filosofía sistemática. Ésta comienza con una distinción aparentemente sólo metódica, pero que afecta a la naturaleza misma de lo real: la división de las ciencias en reales —como la psicología— y simbólicas — como la física y, en general, la "ciencia natural desrealizada". El acceso directo y "comprensivo" (véase COMPRENSIVO) a la realidad psíquica es lo que permite el deslinde con respecto a lo meramente representable. El yo y su autopercepción adquieren de este modo una importancia central desde el punto de vista del eje mismo de la existencia. Esta importancia se manifiesta ya en el lugar esencial ocupado dentro del sistema de los saberes por la caracterología, así como por la necesidad de regresar siempre al autoconocimiento de la existencia. Ahora bien, esto no sucede sin conflictos en cierto modo insolubles: el autoconocerse y la percepción de lo psíquico como real deben utilizar un sistema de formas que hacen de la realidad algo objetivo y, por lo tanto, algo representable. Una nueva oposición dentro de las propias "ciencias reales" parece, pues, imponerse. Lo problemático del conocimiento y de lo real se problematiza, pues, hasta aquel extremo en que toda proposición es contradictoria consigo misma. El único modo de vencer este obstáculo consiste en comprender cada problema desde el punto de vista de los peculiares modos de vida del sujeto que lo experimenta. La propia existencia se hace de este modo centro de toda posible comprensión, y ello de tal modo que sólo en la medida en que la existencia experimente una situación determinada —principalmente de carácter ético— podrá alcanzar verdaderamente un conocimiento. Mas esta existencia no es, a su vez, una individualidad irreductible, sino una totalidad de la cual los individuos son, a lo sumo, manifestaciones. Sólo sobre esta base es posible, según Häberlin, edificar una ontología que tome como objeto ejemplar el hombre —en tanto que la suma realidad concreta— y que descienda, por así decirlo monadológicamente, sobre el resto de lo real.

Obras: *Über den Einfluss der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher*, 1903 (Dis.) [Separata de la *Schweizerische theologische Zeitschrift*, XX, págs. 1-24 y 65-99] (*Sobre la influencia de la teología especulativa sobre la doctrina de la religión en S.*). — *Herbert Spencer "Grundlagen der Philosophie"*, 1908 (escrito para obtener la *venia legendi*). — *Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis*, 2 vols., 1910-1912 (*Ciencia y filosofía. Su naturaleza y sus relaciones*). — *Die Grundfrage der Philosophie*, 1914 (Lección inaugural en la Universidad de Berna) (*La cuestión fundamental de la filosofía*). — *Wege und Irrwege der Erziehung. Grundzüge einer allgemeinen Erziehungslehre*, 1918, 3ª ed., 1931 (*Caminos y descarríos de la educación. Rasgos fundamentales de una teoría general de la educación*). — *Der Gegenstand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft*, 1921 (*El objeto de la psicología. Introducción a la esencia de la ciencia empírica*). — *Der Leib und die Seele*, 1923 (*El cuerpo y el alma*). — *Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie*, 1924 (*El espíritu y los impulsos. Psicología básica*). — *Der Charakter*, 1925. — *Das Gute*, 1924 (*El bien*). — *Das Geheimnis der Wirklichkeit*, 1927 (*El secreto de la realidad*). — *Die Suggestion*, 1927 [Beiträge zur speziellen Psychologie, 1]. — *Allgemeine Ästhetik*, 1929. — *Das Wunderbare. Zwölf Betrachtungen über die Religion*, 1930, 5ª ed., 1941 (*Lo maravilloso. Doce consideraciones sobre la religión*). — *Philosophie als Abenteuer des Geistes*, 1930 [monografía] (*La filosofía como aventura del espíritu*). — *Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung*, 1934 (*La esencia de la filosofía. Una introducción*). — *Wider den Ungeist. Eine ethische Orientierung*, 1935, 2ª ed., 1946 (*Contra la ausencia de espíritu. Orientación ética*). — *Möglichkeit und Grenzen der Erziehung. Eine Darstellung der pädagogischer Situation*, 1936, 3ª ed., 1950 (*Posibilidad y límites de la educación. Exposición de la situación pedagógica*). — *Minderwertigketsgefühle. Wesen, Entstehung, Verhütung, Überwindung*, 1936, 8ª ed., 1959 (*Los sentimientos de inferioridad. Naturaleza, origen, prevención, superación*). — *Leitfaden der Psychologie*, 1937, 3ª ed., 1949 [Schweizerische pädagogische Schriften, 6] (*Tratado de psicología*). — *Naturphilosophische Betrachtungen*, 2 vols., 1939-1940 [*I. Einheit und Vielheit*; *II. Sein und Werden*] (*Consideraciones de filosofía de la Naturaleza. [I. Unidad y pluralidad; II. Ser y devenir]*). — *Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie*, 1941, 2ª ed., 1950 (*El hombre. Antropología filosófica*). — *Ethik im Grundriss*, 1946 (*Compendio de ética*). — *Logik im Grundriss*, 1946 (*Compendio de lógica*). — *Kleine Schriften*, 1948 [de 1900 a 1947] (*Escritos breves*). — *Handbüchlein der Philosophie*, 1949, 2ª ed., 1950 (*Manualito de filosofía*). — *Philosophia perennis*, 1952 [*Colección de escritos*]. — *Allgemeine Pädagogik in Kürse*, 1953. —

Das Evangelium und die Theologie, 1956. — *Leben und Lebensform. Prolegomena zu einer universalen Biologie,* 1957 (*Vida y forma de vida. Prolegómenos a una biología universal*). — *Vom Menschen und seiner Bestimmung. Zeitgemässe Betrachtungen,* 1959 [De una serie de conferencias por radio 1958-1959] (*Del hombre y de su destino. Consideraciones oportunas*). — *Das Böse. Ursprung und Bedeutung,* 1960 (*El mal. Origen y significación*).

Además, numerosos artículos para los *Beiträge im Lexikon der Pädagogik,* 2 vols., 1950-1951.

Bibliografía de P. H. por Peter Kamm en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XVI (1962), 417-28. — Sobre P. H.: Rudolf Priss, *Darstellung und Würdigung der philosophischen, psychologischen und pädagogischen Hauptprobleme Paul Häberlins,* 1932. — Peter Kamm, *Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen,* 1938 (Dis.). — Xaxer Wyder, *Die Schau des Menschen bei P. H. Die philosophischen Ansatzpunkte seiner Pädagogik,* 1955 (Disc.).

HÁBITO. El vocablo 'hábito' se usa comunmente para traducir el latín *habitus,* usado por muchos filósofos, especialmente por escolásticos (Cfr. *infra).* Esta traducción tiene un inconveniente. *Habitus* es un término técnico, en tanto que 'hábito' no lo es. Además, 'hábito' puede traducir tanto *habitus* (disposición o manera de ser en general) como *habitudo* (modo de ser tal como es manifestado en una o varias costumbres). Por ello se ha propuesto a veces usar *habitus* más bien que 'hábito', o bien reservar *habitus* al referirse a las concepciones aristotélicas o escolásticas, y 'hábito' al referirse a varias concepciones modernas.

"No aceptamos esta proposición, porque el sentido moderno de 'hábito' no es completamente independiente del sentido clásico de *habitus.* Hay, sin duda, considerable distancia entre el significado aristotélico de 'hábito' (como 'tener', 'haber', etc.) y, por ejemplo, el sentido lockiano. Pero hay asimismo un significado común de "disposición" que puede ayudar a comprender lo que hay de continuidad en la historia de nuestro concepto.

Con estas precauciones en mente, comenzaremos por distinguir entre varios sentidos de 'hábito'.

(1) Se llama a veces *hábito* a una de las categorías (véase CATEGORÍA): la categoría que Aristóteles llama ἔχειν , "tener", es decir, tener algo (por ejemplo, un arma), de modo que un ejemplo de tal "hábito" o "tener" es "armado" ("está armado'"). Se emplea a veces en este respecto el término 'posesión' (y también, aunque menos frecuentemente, el término 'condición'). El hábito como categoría o predicamento se expresa en latín mediante los vocablos *habitus* y *habere* ('haber', 'tener").

(2) Se llama asimismo *hábito* al postpredicamento (v.) que Aristóteles introduce con el mismo nombre, ἔχειν, 'haber' o 'tener'. En este caso, el hábito es un estado o una disposición — un *habitus* en el sentido de *habitudo.* El hábito designa entonces una cualidad, como lo muestra uno de los ejemplos aristotélicos de tal postpredicamento, al decirse que alguien "tiene" (o "posee") una ciencia o una virtud, esto es, posee el hábito de la ciencia o de la virtud en cuestión.

Este último sentido se expresa mejor, sin embargo, por medio del término griego ἕξις . Aristóteles introduce este término al hablar del postpredicamento de la oposición. Entre las oposiciones hay la privación y la posesión: esta última forma de la oposición es la ἕξις o hábito (Cfr. también *Met.* Δ 23, 1023 a 7 sigs.).

(3) Puede llamarse asimismo *hábito* a la ἕξις de que hablaban los estoicos en su física. El significado de 'hábito' es entonces material. El "hábito" estoico es el estado de la materia inorgánica en tanto que sus elementos se hallan fuertemente unidos en un compuesto. El hábito une estos elementos de un modo más fuerte que la mera conjunción de elementos discretos y aun que la contigüidad (véase Sexto, *Adv. Math.,* IX, 78-80).

Los sentidos más corrientes en filosofía son (1) y (2). Lo más común es distinguir entre el hábito como predicamento o categoría y el hábito como una de las cuatro especies de cualidad de que habló Aristóteles (las otras especies son: las facultades o potencias activas, las receptividades o potencias pasivas, y la forma en cuanto configuración externa).

Como categoría, el hábito es una *dispositio* del ente. Como cualidad, es un modo como algo o, más específicamente, alguien tiene —*habet*— una cosa o, mejor dicho, una característica. El sentido del hábito corno cualidad ha sido el más frecuentemente dilucidado por los filósofos. A este respecto se distingue, como había hecho ya Aristóteles, entre el hábito propiamente dicho, ἕξις , y la disposición, διάθεσις . La diferencia entre hábito y disposición consiste en que el primero es de mayor duración que la segunda. El hábito aparece como una posesión "permanente" en tanto que la disposición es una posesión accidental y transitoria.

Los escolásticos se ocuparon frecuentemente de la noción de hábito, y especialmente de la noción de hábito como cualidad. El hábito es definido por Santo Tomás como "una cualidad, por sí misma estable y difícil de remover, que tiene por fin asistir a la operación de una facultad y facilitar tal operación" *(S. theol.,* I-IIa, q. XLIX, a 2, ad3). El hábito supone la facultad que lo posee y, además, la operación u operaciones de esta facultad. El hábito por sí mismo no ejecuta operaciones; se limita a "facilitarlas". El hábito se adquiere por medio de un entrenamiento o repetida ejecución de ciertos actos (hay, sin embargo, determinados hábitos, los llamados *hábitos sobrenaturales,* que no se adquieren del citado modo, sino que son "infusos"). Los hábitos —naturales— tienen un fundamento metafísico en cuanto son modos en los cuales se manifiestan las *dispositiones entis,* pero poseen un alcance "antropológico" y moral en cuanto son adquiridos por las personas humanas.

En este último respecto se distingue entre varios hábitos. Hay un hábito intelectual por medio del cual se facilitan al espíritu las operaciones conceptuales básicas. Este es el *habitus principiorum* (o hábito de los principios [teóricos] superiores). Hay asimismo un hábito moral: el hábito de los principios prácticos superiores o sindéresis (VÉASE). Pero aunque los escolásticos hayan examinado la noción de hábito sobre todo en relación con los "hábitos humanos", siempre consideran que los hábitos humanos son una especie de los hábitos "en general". Es frecuente distinguir (como ocurre en Guillermo de Occam) entre el hábito y la potencia (v.); ésta precede al acto en tanto que aquél sigue al acto. Por eso dice Occam que el hábito no es una relación, sino una cualidad absoluta.

En la época moderna se ha tendido a dar a la noción de hábito un sentido a la vez psicológico y gnoseológi-co. Tal sucede, por ejemplo, en Locke y en Hume. El sentido psicológico predomina en Locke, quien escribe que "ese poder [potencia] o habilidad en el hombre de hacer cualquier cosa, cuando ha sido adquirido mediante frecuente ejecución de la misma cosa, es la idea que llamamos *hábito,* la cual cuando va hacia adelante y está dispuesta en cualquier ocasión a convertirse en acción se llama *disposición" (Essay,* II xxii 10). Hay, en cambio, un cierto predominio de lo gnoseológico en Hume, el cual trata del hábito o costumbre (véase COSTUMBRES) en ***Treatise,*** II iii (sobre los efectos de otras relaciones y otros hábitos") y en ***Enquiry,*** sección V, 1, donde escribe que "todas las inferencias de la experiencia.. . son efectos de la costumbre, no del razonamiento". "La costumbre [el hábito] es, pues, el gran guia de la vida humana." Es el único principio que nos hace la experiencia útil y nos hace esperar para el futuro un curso de acontecimientos similar al que ha tenido lugar en el pasado. Por medio de la costumbre o hábito se hace posible la predicción y se fundamenta el conocimiento de los "hechos".

Los sensualistas (Condillac), los filósofos del sentido común y los ideólogos se ocuparon a menudo de la cuestión del hábito, casi siempre en sentido psicológico. Desde Maine de Biran, en cambio, algunos autores examinaron la cuestión del hábito en sentido primariamente metafísico, si bien en estrecha relación con su significación psicológica.

Tal ocurre con Maine de Biran. En su memoria ***Influence de l´'habitude sur la faculté de penser*** (Año XI [1802]), Maine de Biran consideró que el hábito representa una atenuación del esfuerzo, y con ello un paso hacia lo inconsciente. Sin embargo, a diferencia de lo que a menudo sostenían Condillac, los filósofos escoceses del sentido común y los ideólogos, Maine de Biran no estima que el hábito sea una especie de automatización de las sensaciones: es más bien un elemento constitutivo en la formación del pensamiento. El hábito se halla en estrecha relación con las facultades motrices. Todo ello parece ser de índole psicológica, pero hay que tener en cuenta el sentido en que Maine de Biran usa términos tales como "esfuerzo', 'pensamiento', etc., sentido más metafísico que psicológico. Análogo sentido metafísico fundado en significaciones psicológicas tiene la noción de hábito en Ravaisson y Jacques Chevalier. Ravaisson (v.) hizo del hábito el fundamento de la unificación de la actividad espiritual y de la pasividad mecánica. En el hábito se da "una inteligencia inconsciente", lo cual demuestra el fondo espiritual de la Naturaleza entera. "El hábito es, pues —escribe Ravaisson—, una disposición respecto a un cambio engendrada en un ser por la continuidad o la repetición de este mismo cambio" ***(De l'habitude*** [1838], ed. Jean Baruzi, 1927 [trad. esp.: ***Del hábito,*** 1947]). Según Ravaisson, el hábito puede darse solamente en "lo viviente". Pero como lo viviente es, en el fondo, la verdadera realidad de la Naturaleza y, en último término, del ser, el hábito representa la posibilidad de un acceso al ser. Averiguar la naturaleza básica del hábito es una operación metafísica. Esta metafísica no es "especulativa": comienza con un examen de la experiencia inmediata. El hábito puede, en rigor, ser considerado desde dos puntos de vista: en tanto que acto libre, expresa la espiritualidad de lo real; en tanto que acto mecanizado, expresa la posibilidad de la atenuación de la espiritualidad. Sólo desde el primer punto de vista adquiere el hábito un sentido propiamente metafísico. Según Jacques Chevalier ***(L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique,*** 1929), el hábito no es propio sólo de lo viviente. Toda realidad puede tener su "hábito", es decir, tener impreso en su ser actual la huella de su pasado. Por tanto, el hábito se da también en la realidad "inferior". Ahora bien, hay un hábito creador que aprovecha la resistencia ofrecida por la inercia de lo material al esfuerzo con el fin de transformar y transfigurar la realidad y llevarla a un plano "superior". En la esfera humana, el hábito es el modo como la voluntad realiza sus intenciones. El hábito evita que el acto creador se pierda en el vacío, y al hacer posible la permanencia de tal acto asegura "la plenitud del ser".

Xavier Zubiri ha empleado el término 'habitud' para dar un sentido distinto a la noción de ἕξις , ***habitus,*** hábito. Según Zubiri, la habitud "es el fundamento de la posibilidad de toda suscitación y de toda respuesta" de un ser viviente ("El hombre, realidad personal", en ***Revista de Occidente,*** Año I, 2a época, N° 1 [Abril, 1963], pág. 10). Es, pues, un modo de habérselas con las cosas y consigo mismo. Puede hablarse de varias habitudes (como, por ejemplo, la "habitud visual" en el animal que posee la vista), así como de una "habitual radical" de la cual depende el tipo de vida del ser viviente. Cada especie de ser viviente, y en particular cada especie animal, tiene su habitud. Las habitudes fundamentales en los seres vivientes —considerados en conjunto— son el nutrirse, el sentir y el inteligir. Por la habitud del ser viviente se forma lo que se llama "el medio". Según Zubiri, la habitud radical del hombre es la habitud intelectiva; es "la capacidad de habérselas con las cosas como realidades", y esta capacidad es "lo que formalmente constituye la inteligencia" (art. cit., pág. 18). La habitud intelectiva hace posible un tipo de substantividad (véase SUBSTANTIVO) distinta de la substantividad animal. La habitud del animal es estimulación; la del hombre, inteligencia (VÉASE) *(loc. cit.).*

Gerhard Funke *(op. cit. infra)* ha examinado con detalle la historia del concepto de hábito hasta Husserl aproximadamente y ha concluido que hay dos modos fundamentales de estudiar tal concepto: examinarlo en su uso no sistemático y en su uso sistemático. En su uso no sistemático, el término 'hábito' (en las formas lingüísticas correspondientes) aparece en muchas filosofías de la Antigüedad, época del florecimiento de la Escolástica y Renacimiento. Tenemos, según ello, el hábito como fuerza y como facultad (Aristóteles), el ***habitus*** del ***vir bonus*** (Quintiliano), el hábito como forma natural del decir o estilo (Vives), el hábito como costumbre (Montaigne), y otros. En su uso sistemático, el término 'hábito' (en las formas lingüísticas correspondientes) aparece en varias filosofías modernas. Pueden distinguirse en éstas varias significaciones: la psicológica (Hume, Condillac, Erdmann); la metafísica (Maine de Biran, Ravaisson, Chevalier); la trascendental (Husserl). Entre las significaciones psicológicas hay que contar las que se refieren al pro-

blema del hábito en relación con la cuestión del instinto (así, por ejemplo, en Lloyd Morgan).

Además de las obras citadas en el texto: C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct,* 1896. — M.-D. Roland-Gosselin, O. P., *L'Habitude,* 1920. — A. Arrighini, *L'abitudine,* 1937. — O. Fuchs, *The Psychology ai Habit According to William of Ockham,* 1952. — Gerhard Funke, *Gewohnheit,* 1958 [Archiv fur Begriffsgeschichte, 3], — Bienvenido Turiel, O. P., *El habitocualidad,* 1961.

HABITUD. Véase HÁBITO.

HABITUS. Véase HÁBГГO.

HAECCEIDAD. Se transcribe usualmente de este modo el vocablo latino *haecceitas* usado por Duns Escoto al referirse al principio de individuación (VÉASE). *Haecceitas* podría traducirse por 'estidad' — de 'esto', *haec.*

Según Duns Escoto, el principio de individuación, lo que hace que una entidad dada sea individual, esto es, que sea "este individuo y no otro, *no* es la materia —la materia *signata quantitate,* como proponía Santo Tomás— ni la forma, *ni* el compuesto, pues ninguno de éstos pueden singularizar una entidad. Por lo tanto, no puede ser más que la "última realidad de la cosa" — *"ultima realitas entis, quod est materia vel quod est -forma vel quod est compositum" (Opus ox.* II disp. 3, q. 6, n. 15), que Duns Escoto llama *haecceitas.*

Se puede preguntar qué se añade a la realidad de un ente singular al decir que su singularidad es su "estidad". Si se supone que hay que añadir una naturaleza a la naturaleza de la entidad considerada, la respuesta es negativa: la naturaleza de la entidad y su haecceidad no pueden distinguirse realmente. Pero hay entre la naturaleza y la haecceidad una distinción formal. Ello no significa que la haecceidad sea solamente un "término". Según Duns Escoto, la formalidad de la naturaleza no es la formalidad incomunicable, sino la formalidad denominativa, ya que también en el compuesto hay formalidad incomunicable *(Rep. par.,* ii, d. 12, q. 8, n. 8; véase asimismo texto citado en INDIVIDUACIÓN).

La haecceidad es la *ultima actualitas formae.* "Se trata, pues, aquí —escribe É. Gilson *(Jean Duns Scot,* 1952, págs. 464-5)— de una individuación *de* la quiddidad, pero no *por* la quiddidad. Sin traicionar el pensamiento de Duns Escoto podría decirse que es una inidividuación de la forma, pero no por la forma. Pues en ningún momento nos salimos de la línea predicamental de la esencia. La existencia no puede ser considerada, pues funda una coordinación distinta de la de las quiddidades y de sus entidades respectivas. El orden del existir actual, que Duns Escoto no ignora, no puede intervenir en el sistema de los constituyentes quidditativos del ser, el cual debe poder constituirse mediante sus recursos propios desde el género supremo hasta la especie especialísima. Y esto es lo que hay que comprender sobre todo: la individuación escotista permite la determinación completa de lo singular sin recurrir a la existencia; es más bien la condición exigida necesariamente para toda existencia posible, ya que solamente son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual; en suma, los individuos".

Algunos autores han indicado que se halla un antecedente de la doctrina escotista de la haecceidad en Aristóteles, especialmente en los pasajes en los que el Estagirita se refiere a lo individual como el "elemento concreto", τὸ σύνολον (*Met. Z,* 8, 1033 b 19 y sigs.), pero ello es aceptable sólo si tal "elemento concreto" es la entidad y no el compuesto, puesto que, como hemos indicado antes, éste es rechazado por Duns Escoto como principio de individuación, lo mismo que la materia y la forma. Se ha indicado asimismo que la doctrina escotista fue anticipada, o cuando menos insinuada, por algunos escolásticos, sobre todo por los franciscanos de la llamada "escuela de Oxford" (VÍASE) — entre ellos Tomás de York, Rogelio Bacon y Juan Pecham.

HAECKEL (ERNST) (1834-1919), nac. en Potsdam, estudió medicina y ciencias naturales en las Universidades de Berlín y Würsburgo. En 1862 fue nombrado profesor de anatomía comparada en la Universidad de Jena, y desde 1865 a 1908 ocupó en la misma Universidad la cátedra de zoología, creada para él. Partiendo de sus investigaciones biológicas y de su complementación del darwinismo por la ley fundamental biogenética, según la cual la evolución del individuo corresponde a la evolución de la especie, Haeckel desarrolló una filosofía enteramente naturalista, que transformó poco a poco en un monismo panteísta. Haeckel rechaza toda consideración metafísica y toda especulación sobre los problemas de Dios, la libertad y la inmortalidad, pero coloca como fondo de su filosofía una concepción dogmática, un materialismo determinista semejante a un hilozoísmo de tipo jónico. No hay en la totalidad de cuanto existe más que la Naturaleza, pero ésta se halla dotada de movimiento propio, no sólo en los seres vivos, sino también en la materia inorgánica. El movimiento es la energía, y el universo y la historia no son más que el progreso de la gran evolución de una Naturaleza cuya finalidad última es el propio Dios, que se convierte de este modo en conciencia de la Naturaleza. El monismo naturalista, que constituye para Haeckel el fundamento de toda ciencia y de toda virtud moral, integra en su seno todas las corrientes consideradas como las únicas admisibles por el saber científico: el darwinismo, el determinismo, el materialismo, el positivismo, etcétera. Todo dualismo entre el mundo espiritual y el mundo material es para Haeckel fundamentalmente falso, así como toda oposición, ontológica o metodológica, entre la Naturaleza y la cultura; ambas no son sino una misma cosa: la Naturaleza, sometida al proceso de la evolución. Haeckel refiere su concepción monista al spinozismo y considera que la materia y la energía son los dos atributos de una substancia única, de la Naturaleza infinita, a la cual se puede, si se quiere, llamar Dios. El monismo naturalista de Haeckel, que fue propagado sobre todo por la Liga Monista alema-na *(Deutscher Monistbund),* fundada en 1906, alcanzó gran éxito entre muchos cultivadores de la ciencia natural, que vieron en la concepción haeckeliana la definitiva solución de los "problemas metafísicos aparentes". En cambio, fue combatido por casi todos los círculos filosóficos y por los círculos científicos antidogmáticos como una inadmisible simplificación de los problemas científicos y como una concepción que ocultaba, tras su aparente sumisión a la experiencia, un racionalismo dogmático radical. Posteriormente el movimiento monista fue derivando ha-

cia una concepción menos atenida a las primitivas tesis y más atenta al estudio de la peculiaridad de los fenómenos culturales. Pertenecieron al círculo monista, entre otros, Wilhelm Ostwald (v.), *Gustav Ratzenhofer* (1842-1904), Rudolf Goldscheid (1870-1931), J. Unold (nac. 1860), Heinrich Schmidt (1874-1935), director del Haeckel-Archiv de Jena y autor de numerosos trabajos de ética y filosofía biológica *(Monismus und Christentum,* 1906; *Harmonie, Versuch einer monistischen Ethik,* 1931), etc.

Entre las obras más propiamente científicas de H. figuran: *Monographie der Radiolaren,* 4 partes, 1862-1868. — *Entwicklungsgeschichte der Siphonophoren,* 1869. — *Monographie der Kalkschwämme,* 1872. — *Monographie der Medusen,* 4 partes, 1869-1871. — Entre las obras de carácter más "general" y de intención vulgarizadora y filosófica figuran: *Generelle Morphologie der Organismen, allgemeine Grundzüge der organischen Formenwissenschaft, mechanisch begründet durch der von Ch. Darwin reformierte Deszendenztheorie,* 1866 *(I. Allgemenine Anatomie der Organismen. II. Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen) (Morfología general de los organismos. Fundamentos generales de la ciencia orgánica de la forma, mecánicamente basada en la teoría reformada de la descendencia, de Charles Darwin).* — *Natürliche Schöpfungsgeschichte,* 1868 (trad. esp.: *Historia natural de la creación,* 1879 y 1905). — *Ueber die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts,* 1868 *(Sobre el origen y el árbol genealógico de la especie humana).* — *Anthropogonie,* 1874. — *Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte,* 1875 *(Fines y caminos de la actual historia de la evolución).* — *Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnis zur Gesamtwissenschaft* (Cuad. I, 1878; II, 1879) *(La actual teoría de la evolución en relación con la totalidad de la ciencia).* — *Freie Wissenschaft und freie Lehre,* 1878 *(Ciencia y doctrina libres).* — *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers,* 1893 *(El monismo como nexo de unión entre la religión y la ciencia. Confesión de fe de un naturalista,* 1893). — *Systematische Phllogenie,* 3 vols., I, 1894; II, 1895; III, 1896. — *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie,* 1899, numerosas ediciones (trad. esp.: *Los enigmas del Universo).* — *Gemeinverständige Vorträge und Abhandlungen aus dem Gebiete der Entwicklung,* 1900 *(Conferencias y tratados populares acerca de la evolución).* — *Prinzipien der generellen Morphologie der Organismen,* 1906. — *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie,* 1894; complemento a *Los enigmas del Universo* (trad. esp.: *Las maravillas de la vida,* s/a.). — Además, numerosos folletos y artículos, y diversas obras de viajes (como las *Indische Reisebriefe* y las *Malaische Reisebriefe* y los *Wanderbilder).* — La mayor parte de las obras sobre Haeckel son de carácter polémico; las procedentes del círculo monista (como las obras de Wilhelm Bölsche) defienden la posición de Haeckel; otras como las de Loofs *(Anti-Haeckel,* 1900, y E. Adickes, *Kant gegen Haeckel,* 1901) y algunas de las mencionadas en el artículo MONISMO atacan sus puntos de vista. Material abundante se encuentra en los libros apologéticos de Heinrich Schmidt, discípulo de Haeckel: *Der Kampf um die Welträtsel,* 1900. — *Haeckels biogenetisches Grundgesetz und seine Gegner,* 1902. — *Ernst Haeckel. Denkmal eines grossen Lebens,* 1934. — *E. Haeckels Leben, Denken und Wirken,* 2 vols., 1943-1944. — Véase también: J. Walther, *Im Banne E. Haeckels. Jena um die Jahrhundertwende,* 1953, ed. G. Heberer.

HAERING (THEODOR L.) nac. (1884) en Stuttgart, profesor desde 1918 en Tubinga, ha trabajado especialmente en la teoría de los valores o, mejor dicho, en el problema de la valoración desde un punto de vista psicológico. Este análisis muestra, sin embargo, según Haering, que la valoración no puede ser considerada como un mero proceso psíquico interno, arbitrario o subjetivo, sino que, en todo caso, el acto de la valoración depende de la adscripción a un valor. Así, el centro de la valoración (en la cual están incluidas todas las proposiciones, inclusive las que en apariencia son meramente denotativas) se halla para Haering en el juicio, el cual representa la posibilidad de las objetivaciones y a la vez está objetivamente fundado en un reino axiológico "real". El realismo constituye de este modo el fundamento ontológico de la teoría axiológica de Haering, pero también el fundamento de su doctrina de la ciencia y de su filosofía de la historia. En efecto, las proposiciones de las ciencias carecen de sentido si no están arraigadas en previos supuestos que constituyen el ámbito de su significación. El hecho de que las ciencias traten con la realidad en un sentido predominantemente - o exclusivamente— operativo hace que, consideradas desde dentro, las proposiciones científicas no necesiten plantearse la cuestión de su correspondencia con lo real. Pero la ciencia en conjunto no puede evitar el planteamiento de este problema y resolverlo con la indagación de sus "presuposiciones". Esto se hace patente sobre todo en la investigación de la estructura de la historia, la cual sobrepasa de continuo el reino de la inmanencia y constituye, por así decirlo, el 'lugar" en que se realizan los actos trascendentes y las actividades creadoras. Por eso la historia llega a colocarse inclusive fuera del ámbito de la "ciencia" y representa el punto de partida de una metafísica dinamicista que incluye la materia en la serie de momentos del espíritu y que llega a comprender todo ser por el lugar que ocupa en la jerarquía del valor.

Obras: *Untersuchungen zur Psychologie der Wertung,* 1914 *(Investigaciones para la psicología de la valoración).* — *Beiträge zur Wertpsychologie, insbesondere zum Begriff der logischen oder Erkenntniswertung,* 1916 *(Contribuciones a la psicología del valor, especialmente respecto al concepto de la valoración lógica o cognoscitiva).* — *Die Materialisierung des Geistes. Ein Beitrag zur Kritik des Geistes der Zeit,* 1919 *(La materialización del espíritu. Contribución a la crítica del espíritu de la época).* — *Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie,* 1921 *(La estructura de la historia universal. Fundamentación filosófica de toda filosofía de la historia).* — *Philosophie der Naturwissenschaft. Versuch eines einheitlichen Verständnis der Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften, zugleich eine Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Weltbildes,* 1923 *(Filosofía de la ciencia natural. Ensayo de una comprensión unitaria de los métodos y resultados de las ciencias naturales, junto con una rehabilitación de la concepción precientífica del mundo).* — *Individualität in Natur- und Geisteswelt,* 1926 *(La individualidad en el mundo natural y en el mundo del espíritu).* — *Hegel, sein Wollen*

und sein Werk, I, 1929; II, 1939. — *Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes*, 1934 (*La historia del origen de la Fenomenología del Espíritu*). — *Hegels Lehre von Staat und Recht*, 1940 (*La doctrina hegeliana del Estado y del Derecho*). — *Die deutsche und die europäische Philosophie*, 1943 (*La filosofía alemana y la filosofía europea*). — *Der Tod und das Mädchen*, 1943 (*La muerte y la doncella*). — *Opuscula. Ein Sammelband*, 1949. — *Metaphysik des Fühlens. Eine nachgelassene Schrift*, 1950 (*Metafísica del sentir. Escrito póstumo*).

HÄGERSTRÖM (AXEL) (1868-1939), nac. en Vireda (Gönköping, Suecia), fue profesor en la Universidad de Uppsala. Hagerström es considerado como el fundador de la llamada "Escuela de Uppsala" (VÉASE), cuyos miembros han mantenido opiniones muy próximas a las de los filósofos del Círculo de Viena (v.) y del grupo afín de Oslo y, en general, a las que han caracterizado el positivismo lógico o empirismo lógico.

El propio Hagerstrôm consideró como finalidades principales de su obra la superación del subjetivismo, el "análisis lógico" de los datos de la percepción sensible y, en particular, la demostración de la imposibilidad de toda metafísica. Lo último es constante en el pensamiento de Hagerstrôm, el cual consideró toda proposición metafísica como una pseudo-proposición: los enunciados metafísicos, o los llamados tales, pretenden decir algo sobre la realidad, pero están vacíos de contenido. Hagerstrôm rechazó, además, la posibilidad de juicios de valor de carácter objetivo, así como la posibilidad de todo el llamado "conocimiento práctico". En este sentido se acercó a un emotivismo (VÉASE), paralelo al fenomenismo defendido en la teoría del conocimiento. La tendencia antimetafísica y el citado "emotivismo" fueron aplicados por Hagerstrôm a la filosofía del Derecho, en la cual rechazó toda idea de un "Derecho natural".

Siguieron a Hagerström en su orientación general los miembros de la llamada "Escuela de Uppsala". Nos limitamos aquí a citar a Adolf Krister Phalén y a Karl Einar Zakariss Johansson Tegen (nac. 1884). Este último, que fue asimismo discípulo de Phalén, ha llevado a cabo trabajos de análisis de resultados psicológicos (*Moderne Willenstheorien*, 2 vols., 1924-1928; *Viljandet i dess förhallende till jaget och aktiviteten*, 1928 [*La voluntad en sus relaciones con el yo y con la actividad*]; *Amerikansk psykologi. Utvecklingslinjer och grundsym*, 1949 [*La psicología americana. Líneas de desarrollo y sentido general*]).

Obras: *Aristoteles etiska grundtankar och deras teoretiska förutsättninger*, 1893 (*Los fundamentos de la ética de Aristóteles y sus presupuestos teóricos*). — *Kants Ethik im Verhältnis zu seinem erkenntnistheoretischen Grundgedanken, systematisch dargestellt*, 1902 (*La ética de Kant en relación con sus ideas fundamentales epistemológicas, expuesta sistemáticamente*). — *Das Prinzip der Wissenschaft, eine logischerkenntnistheoretische Untersuchung. I. Die Realität*, 1908 (*El principio de la ciencia. Investigación lógico-epistemológica*). — *Social teleologi i Marxismen*, 1909 (*Teleología social del marxismo*). — *Hill frågan om den objetiva rättensbegrepp*, 1917 (*Sobre el problema objetivo del Derecho*). — *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeiner romischer Rechtsanschauung*, 2 vols., 1927-1941 (*El concepto romano de obligación a la luz de la concepción general romana del Derecho*). — *Socialvetenskapliga uppsatser*, 1939 (*Ensayos de filosofía social*). — *De socialistika idéernas historia*, 1946 (*Historia de las ideas socialistas*). — *Religionsfilosofi*, 1949. — *Moralpsychologi*, 1952, ed. Martin Fries. — *Filosofi och vetenskap*, 1957, ed. M. Fries (*Filosofía y ciencia*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, VII, 1929. — Véase E. Cassirer, "A. Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart", *Göteborgs Högskolas Årskrift*, XLV (1939). — Martin Fries, *Verklighetsbegreppet enlight Hägerström*, 1944.

HA-LEVÍ. Véase YEHUDÁ HA-LEVÍ.

HAMANN (JOHANN GEORG) (1730-1788), nac. en Königsberg, estudió en la misma ciudad bajo el magisterio de Martin Knutzen (también maestro de Kant). Después de pasar un tiempo en Riga, se trasladó en 1767 a Königsberg, polemizando con Kant y Herder —con quienes, por lo demás, había mantenido, y posiblemente seguía manteniendo, estrecha amistad—, así como con Mendelssohn. Luego se relacionó estrechamente con Jacobi. En 1787, un año antes de su muerte, se trasladó a Münster.

Hamann ha sido llamado "el mago del Norte" a causa de sus tendencias anti-racionalistas, semi-místicas, pietistas y rosicrucianas. Profundamente interesado en diversas tradiciones místicas y en la poesía y lenguajes "primitivos", Hamann se opuso a toda teología natural, así como a todo análisis de índole racional. Característico de Hamann es su doctrina sobre el origen revelado del lenguaje y de la propia poesía. La razón discursiva es impotente para comprender el misterio del lenguaje, e impotente también para comprender las creaciones artísticas geniales. Es característico asimismo de Hamann su concepción de la historia como revelación divina. La razón es, según Hamann, simplemente una parte de la total personalidad del hombre, y éste queda falsificado cuando se olvida que es un todo. Hamann se opuso a la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant, por la división a su entender artificial que establece entre las diversas "facultades"; Kant, lo mismo que los pensadores de la Ilustración, son puros "abstraccionistas" que olvidan el todo por la parte. Los principios lógicos son para Hamann abstracciones del principio de la realidad, el cual opera de acuerdo con la "coincidencia de los opuestos" en un sentido parecido al de Giordano Bruno (VÉASE). La "filosofía" de Hamann ha sido calificada por ello de irracionalista y "revelacionista" — lo último sobre todo por la importancia decisiva que dio a la "revelación" en todos los órdenes.

Obras principales: *Biblische Betrachtungen eines Christen* [*Tagebuch eines Christen*], 1758 (*Reflexiones bíblicas de un cristiano* [*Diario de un cristiano*]. — *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759 (*Recuerdos socráticos*). — *Krezzüge eines Philologen*, 1762 (*Crucifixiones de un filólogo*) [Esta obra incluye la *Aesthetica in nuce*]. — *Golgotha und Scheblimini*, 1784 (contra Mendelssohn). — *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, 1800 (contra Kant) (*Metacrítica sobre el purismo de la razón pura*) [llamada simplemente *Metakritik*]. — Ediciones de obras: *Sämtliche Schriften*, 8 vols., ed. F. Roth, 1821-1843; *Sämtliche Schriften*, 6 vols., ed. J. Nadler, 1949-1957 (ed. crítica). — Las *Obras* contienen muchos escritos importantes no mencionados *supra* y que no fueron originariamente publicados en volumen; tales, *Gedanken über meinen Lebenslauf* (1758); *Philologische Einfälle und Zweifel* (1772) [contra Herder]. — Otra edición: *J. G. Hamanns Hauptschriften erklärt*,

en 8 vols.; hasta ahora han aparecido vols. I (*Die Hamann-Forschung*, int. F. Blanke. *Geschichte der Deutungen*, por K. Gründer [con bibliog.]); II (*Sokratische Denkwürdigkeiten*, por F. Blanke); III (*Golgotha und Scheblimini*, por L. Schreiner). — Cartas *Briefwechsel*, ed. W. Ziesemer y A. Henkel, 4 vols., 1955-1959. — De las numerosas obras sobre Hamann nos limitamos a destacar: H. Weber, *H. und Kant*, 1940. — R. Unger, *H. und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahr.*, 2 vols., 1911, 2ª ed., 1925. — J. Nadler, *Die Hamann-Ausgabe*, 1930. — Íd., íd., *J. G. H. Der Zeuge des Corpus Mysticum*, 1949. — W. Metzger, *J. G. H.*, 1944. — J. C. O'Flaherty, *Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. H.*, 1952. — S. Steege, *J. G. H.*, 1954. — Walter Leibrecht, *Gott und Mensch bei J. G. H.*, 1958 [Sammlung wissenschaftlicher Monographien, 59]. — Hans Jörg Alfred Salmony, *J. G. Hamanns metakritische Philosophie. Erster Band: Einführung in die metakritische Philosophie J. H. Hammans*, 1958. — Ronald Gregor Smith, *J. G. H. A Study in Christian Existentialism*, 1960.

HAMELIN (OCTAVE) (1856-1907), nac. en Lion-d'Angers (Maine-et-Loire), fue profesor en Burdeos (1884-1905) y en la Sorbona (1905, hasta su muerte, dos años después, al intentar salvar a una persona que se estaba ahogando en la playa).

Hamelin fue el más destacado de los discípulos de Renouvier (v.). Sin embargo, su pensamiento no es simplemente un desarrollo del de Renouvier; Hamelin tiene en cuenta en su filosofar los grandes maestros del pasado (Aristóteles, Descartes, Kant y, en general, toda la tradición filosófica, salvo la escolástica). Su principal intención filosófica fue atacar a fondo el problema de la "razón de la existencia". A tal efecto Hamelin elaboró un sistema de categorías o "elementos principales de la representación" basado en la síntesis como modo de conocimiento. Se trata, como dice Hamelin, de "construir mediante síntesis la representación" *(Essai*, pág. 2). Esta construcción es de naturaleza dialéctica en tanto que se propone averiguar de qué modo los opuestos son partes de un todo. Los elementos principales de la representación, las categorías, no son, en efecto, para Hamelin, puras formas vacías: son elementos primitivos y "reales", que giran en torno al elemento fundamental de la "relación". Sólo esto permitirá evitar el realismo substancialista que Renouvier había tan insistentemente combatido. En verdad, los "elementos" de Hamelin son una especie de intermediarios entre las categorías formales y lo que Bergson llamó los "datos inmediatos"; son a la vez algo trascendental y algo fenoménico. De la relación como elemento primero, como verdadera urdimbre de las cosas, como primitiva tesis, surge una antítesis que es la separación y una síntesis que es el número. Relación y número (el cual se escinde en los tres "momentos" de la unidad, pluralidad y totalidad) dan "origen" al tiempo. Al tiempo, como síntesis de los elementos anteriores, se contrapone el espacio, y su síntesis es el movimiento, "desplegado" en los momentos de la permanencia, del desplazamiento y del traslado. Al movimiento se opone la cualidad, y su síntesis es la alteración o el cambio. Al cambio se opone la especificación y surge como síntesis la causalidad. La antítesis de la tesis causal es la finalidad, y la síntesis última es la libertad. Con ello llegamos al ser verdadero, al espíritu como conciencia, al "momento más elevado de la realidad" por el cual "el conocer se encuentra en el mismo corazón del ser". No es algo que se agrega adventiciamente al ser sin que sepamos los motivos de tal inserción contingente, pues entonces no habría nada que proporcionara la base para un conocimiento de lo real, que es justamente lo que en la construcción sintética se persigue. De ahí una tesis sobre la representación que, como Hamelin subraya, se parece extraordinariamente a la tesis bergsoniana sobre la percepción y que fue elaborada con independencia de ella. "La representación —dice Hamelin— no es sino la conciencia bajo las especies de la cual [el yo y el no-yo] nacen conjugados. Contrariamente a la significación etimológica del término (pues es menester pedir prestadas las palabras al sentido común), la representación no representa, no refleja un objeto y un sujeto que existirían sin ella; ella misma es el objeto y el sujeto, ella es la realidad misma". "La representación —concluye— es el ser, y el ser es la representación" (*Essai*, pág. 374). Por eso, un poco al modo de lo que ocurre con la contingencia (VÉASE) en Boutroux, el Espíritu resulta ser, a la vez que el determinismo, la libertad.

La obra capital de Hamelin, y único libro publicado durante la vida del autor, es su tesis doctoral: el *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907, 2ª ed., con notas, por A. Darbon, 1925. — En vida publicó, además, nueve artículos en *L'Année philosophique* (1898, 1899, 1900, 1901, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906). — Póstumamente se han publicado: *Le système de Descartes*, 1911, ed. L. Robin, 2ª ed., 1921 (trad. esp.: *El sistema de D.*, 1949). — *Le système d'Aristote*, 1920, ed. L. Robin, 2ª ed., 1931 (trad. esp.: *El sistema de A.*, 1946). — *Le système de Renouvier*, 1927, ed. P. Mouy. — *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, 1953, ed. E. Barbotin. Otros textos de H. en *Les Études Philosophiques* cit. *infra*. — Textos escogidos: *Le système du savoir*, 1956, ed. L. Millet.

Véase Camille de Beaupuy, "Entre Aristote et Kant. La philosophie d'O. H.", *Études*, CXX (1909), 513-32. — Varios autores, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XXIe année, Nº 3 (1921) [Séance 24 Février 1921]. — L. Dauriac, *Contingence et rationalisme*, 1925, págs. 144-226. — Cleto Carbonara, *L'idealismo di O. H.*, 1929. — Leslie-John Beck, *La méthode synthétique d'H.*, 1935. —A. Sesmat, *Dialectique. H. et la philosophie chrétienne*, 1955 [Travaux de l'Institut Catholique de Paris, 3]. — J. Nabert, E. Morot-Sir, L. Millet, artículos en *Les Études Philosophiques*, N. S., Año XII (1957), 131-219 [incluye textos hasta entonces inéditos de H.: "Sur ce que Leibniz doit à Aristote"; "Valeur de la preuve ontologique"; "Du travail collectif en philosophie"; "De la personnalité divine", y algunas cartas del filósofo; además, bibliografía de H. por L. Millet, págs. 185-89].

HAMILTON (WILLIAM) (1788-1856) nac. en Edimburgo, fue profesor en la misma ciudad desde 1821. Hamilton es considerado como uno de los continuadores de la escuela escocesa (VÉASE) y especialmente de Thomas Reid (v.), cuyo *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) editó (1856) con abundantes notas y comentarios (véase bibliografía *infra).* En la historia de la lógica, Hamilton es conocido como autor de la doctrina de la cuantificación del predicado (v.). En "fi-

losofía general" —principalmente teoría del conocimiento y metafísica— Hamilton intentó unir la tradición de Reid y de la escuela escocesa del sentido común con varias corrientes filosóficas europeas, principalmente con el kantismo, así como con algunos desarrollos del idealismo postkantiano. Hamilton se opuso al empirismo para el cual no sólo todo conocimiento procede de la experiencia, sino que también se funda en ella y encuentra en ella su validez. Es menester proceder a una crítica del acto cognoscitivo por medio de una fenomenología (v.) empírica del espíritu humano, fenomenología que equivale a una especie de psicología descriptiva. Esta fenomenología es la base indispensable para un estudio de las leyes del pensar, las cuales se dan en la conciencia, pero sin derivarse productivamente de ella. Las inferencias extraídas de la psicología conducen a los problemas ontológicos, que de este modo son tratados real y no especulativamente. El examen fenomenológico del acto psicológico muestra, por su lado, que si la inmediata presencia del objeto a la mente es posible en algunos casos, en otros hay que reconocer que lo dado se da en la conciencia y, por lo tanto, en las condiciones de ella. Lo que Hamilton rechaza en todo caso es el constructivismo de la conciencia que desarrolló sobre todo el idealismo postkantiano. De ahí el relativismo y el condicionismo que Hamilton expresó en la fórmula capital de la "filosofía de lo condicionado": pensar es condicionar. Lo incondicionado (VÉASE) tiene entonces que ser rechazado, y por eso la única forma de escapar al subjetivismo es la aproximación a un cierto fenomenismo. Así, sin negar que la percepción inmediata proporcione el conocimiento de las realidades interna y externa, Hamilton hace del conocimiento una función de las condiciones impuestas por el espíritu, pero en la cual lo conocido no se reduce a la identificación kantiana de la posibilidad de la experiencia con las condiciones de la posibilidad del objeto de la experiencia, sino a un acto en donde queda condicionado simplemente el conocimiento del objeto. De este modo resulta que lo incondicionado es lo que no puede ser conocido, pero también lo que no puede ser pensado. Los problemas planteados por las antinomias kantianas no pueden ser resueltos, porque no es posible condicionarlos por el pensar en ninguno de los dos sentidos. Con lo cual se rechaza no solamente lo incondicionado, sino también lo infinito y lo absoluto; en efecto, como Hamilton dice en sus *Lecciones sobre la filosofía de Kant*, "lo incondicionado denota el género del cual lo Infinito y lo Absoluto son las especies". Sólo lo condicionado es concebible o pensable. De ahí se origina la ley de lo condicionado, según la cual todo lo que es concebible en el pensamiento se halla entre dos extremos que, como contradictorios entre sí, no pueden ser ambos verdaderos, pero uno de los cuales debe ser verdadero. En otros términos, lo condicionado es una especie de "medio" entre dos extremos, que serían dos incondicionados, pero un medio que no resulta de una composición ecléctica, sino de la propia ley del pensamiento. La filosofía de Hamilton es, pues, como el mismo autor declara, exactamente lo contrario de la de aquellos para quienes el objeto formal de la inteligencia es lo Absoluto. Así quedan marcados los límites de la filosofía y de la facultad racional humana. Con lo cual queda separado de un modo radical el reino del conocimiento y el reino de la creencia. Esta separación fue desarrollada, empero, más radicalmente por el discípulo de Hamilton, Henry Longueville Mansel (1820-1871), nac. en Cosgrove, profesor en Oxford: *Prolegomeno Logicae*, 1851. — *Man's Conception of Eternity*, 1854. — *Psychology, the Test of Moral and Metaphysical Philosophy*, 1855. — *Metaphysics or the Philosophy of Consciousness*, 1860. — *Philosophy of the Conditioned*, 1866), El hamiltonianismo ejerció una considerable influencia en Inglaterra hasta 1865 aproximadamente, cuando las nuevas corrientes, especialmente el neoidealismo (Cfr. James Hutchison Stirling: *Sir William Hamilton, Being the Philosophy of Perception*, 1865) y el utilitarismo (Cfr. j. Stuart Mill, An *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 1865) deshicieron los últimos residuos de la escuela escocesa. También ejerció considerable influencia en los Estados Unidos, principalmente a través de James M'Cosh, que emigró de Inglaterra a Norteamérica. Las ideas lógicas de Hamilton fueron desarrolladas por W. Thomson (*Laws of Thought*, 1842) y por T. S. Baynes (An *Essay on the New Analytic of Logical Form*, 1850).

Obras: *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, 1852 (con varios artículos aparecidos en la *Edinburgh Review*). — *Lectures on Metaphysics and Logic*, 4 vols., 1859-1860, ed. L. Mansel y J. Veitch. — Además, las importantes notas y comentarios a su edición de *The Works of Thomas Reid*, 2 vols., 1856.—Véase M. P. W. Bolton, *Inquisitio Philosophica, an Examination of the Principles of Kant and Hamilton*, 1866. — John Veitch, *Hamilton*, 1879. — Id., íd., *Hamilton, the Mand and His Philosophy*, 1884. — F. Bourdillat, *La réforme logique de Hamilton*, 1891. — F. Nauen, *Die Erkenntnislehre W. Hamiltons*, 1911 (Dis.). — S. V. Rasmussen, *The Philosophy of Sir William Hamilton*, 1927. — Véase además la bibliografía de los artículos ESCOCESA (ESCUELA) y UTILITARISMO.

HANNEQUIN (ARTHUR) (1856-1905) nac. en Pargny-sur-Saulx (Marne), profesor desde 1885 en Lyon, desarrolló su meditación filosófica dentro del campo neocriticista y de la crítica de las ciencias, pero con una vigorosa tendencia espiritualista que derivó en gran parte de la tradición del positivismo espiritualista francés y en particular del contingentismo de Boutroux. Como casi todos los representantes de estas direcciones, Hannequin se opuso al positivismo cientificista mediante una acentuación del papel desempeñado por el espíritu en la constitución de los conceptos científicos. Su análisis de "la hipótesis de los átomos en la ciencia contemporánea" tenía por finalidad mostrar la importancia de la espontaneidad y creatividad espirituales en un punto de capital interés para la ciencia física. El átomo es, para Hannequin, una simple hipótesis, pero es una hipótesis que corresponde a la naturaleza de la mente cuando trata de comprender la realidad física. El éxito obtenido por la hipótesis atomista en la física no es accidental, sino casi inevitable. La introducción de la cantidad discreta en el continuo real es, así, la función capital del conocimiento físico, pero en ello se muestran tanto las posibilidades de éste como sus limitaciones. Estas limitaciones so-

lamente pueden ser corregidas por la metafísica y, en verdad, por una metafísica del espíritu que muestre a éste como constituyendo el fondo de lo real, no por una arbitraria inclinación hacia el reino del espíritu, sino porque éste representa mejor que nada el carácter creador y móvil de todo lo que es. La crítica de Hannequin culmina de este modo en una filosofía dinamicista, en una acentuación del devenir y de su continuidad sobre la insuficiente y parcial concepción discreta y estática del ser.

Obras: *Essai critique sur l'hypothèse des Atomes dans la science contemporaine,* 1894 (tesis). — *Quae fuerit prior Leibnitii philosophia seu de motu, de mente, de deo doctrina ante annum 1672,* 1895 (tesis latina). — *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie,* 1908 [póstuma].

HARE (RICHARD MERVYN) nac. en 1919, "Fellow" en Balliol Collège (Oxford), es uno de los "miembros" de la llamada "Escuela de Oxford" (v.). Hare ha aplicado el análisis del "lenguaje corriente" al problema de la naturaleza de las expresiones morales y de los juicios morales. Según Hare, las expresiones del lenguaje ético no son indicativas, sino prescriptivas. Las expresiones prescriptivas pueden ser a la vez imperativas o valorativas. Las expresiones imperativas son las específicas del lenguaje ético, pues aunque ciertos términos de este lenguaje —como el término 'bueno'— parecen ser valorativos, solamente adquieren sentido ético cuando se deriva de ellos un imperativo. No es, pues, necesario que todas las expresiones éticas sean *directamente* imperativas; basta que sean lógicamente relacionables con una expresión imperativa.

Hare ha presentado argumentos en favor de un tratamiento lógico de las expresiones imperativas. En éstas se dan relaciones lógicas análogas a las que se manifiestan en las expresiones indicativas — relaciones tales como las de implicación y consistencia. Sin embargo, no ha desarrollado los argumentos de referencia de un modo formal, o sea presentando una "lógica de los imperativos" (véase IMPERATIVO).

Hare se ha ocupado asimismo del problema de si es posible cohonestar la libertad del hombre con la racionalidad de los principios racionales y ha contestado a ello afirmativamente: es posible ser libre y pensar racionalmente en cuestiones morales, es decir, elegir y a la vez atenerse a principios racionales y a argumentos racionales.

Escritos: "Imperative Sentences", *Mind,* N. S., LVIII (1949), 21-39. — *The Language of Morals,* 1952. — *Freedom and Reason,* 1963.

HARNACK (ADOLF VON) (1851-1930) nac. en Dorpat [Tartoma] (Estonia), profesor en Leipzig (1876-1879), Giessen (1879-1886), Marburgo (1886-1888) y Berlín (desde 1888), se destacó por sus investigaciones sobre los orígenes del cristianismo y sobre la historia de los dogmas cristianos. Discípulo de Ritschl (VÉASE), Harnack acentuó la importancia del método histórico crítico en el estudio de "orígenes"; este método lo llevó a despojar de las "fuentes" cuanto fuese interpretación y, sobre todo, interpolación. Como consecuencia de sus estudios históricos, Harnack redujo la importancia de lo "dogmático" en favor de lo "histórico", manteniendo, además, que el primero ha solido sepultar y desfigurar al segundo. Identificando "lo histórico" con "lo verdadero", Harnack se inclinó primero a una especie de "positivismo histórico" y luego a un "positivismo científico" en el cual veía la única posibilidad para el progreso. Despojado el cristianismo de todo dogmatismo y de toda especulación, Harnack estimó que podía identificarse con la moral y que ésta, finalmente, se hallaba en armonía con el progreso de la ciencia.

La producción de Harnack es muy abundante; destacamos: *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols. (I, 1885; II, 1887; III, 1889), 5ª ed., 1931-1932 (*Manual de historia de los dogmas*). — *Geschichte der altchristlichen Literatur,* 2 vols. (*I: Die Überlieferung und der Bestand,* 1893; *II: Die Chronologie,* 1897-1904) (*Historia de la primitiva literatura cristiana*). — *Das Wesen des Christentums,* 1900, 14ª ed., 1927 (*La esencia del cristianismo*). — *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* 1902, 4ª ed., 1923 (*La misión y difusión del cristianismo durante los tres primeros siglos*). — *Marcion,* 1921, 2ª ed., 1924. — Entre los trabajos más "teóricos" figuran: *Reden und Aufsätze,* 2 vols., 1904, 2ª ed., 1906 (*Discursos y artículos*). —*Aus Wissenschaft und Leben, Neue Folge der Reden und Aufsätze,* 2 vols., 1911 (*De la ciencia y la vida. Nueva serie de los Discursos y artículos*). — *Erforschtes und Erlebtes, Neue Folge,* 4 vols., 1923 (*Investigado y vivido. Nueva serie*). — *Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlichen Erkenntnis,* 1917 (*Sobre la seguridad y los límites del conocimiento histórico*). — Bibliografía: Max Christlieb, *H.-Bibliographie,* 1912; suplementada por Friedrich Smend, *A. v. H. Verzeichnis seiner Schriften,* 1927 (Suplemento, 1931). — Véase G. Bonaccorsi, *H. e Loisy,* 1904. — Hans von Soden, *A. von Harnacks Schriften,* 1931. — A. von Zahn-Harnack, *A. von H.,* 1936.

HARTLEY (DAVID) (1705-1757) nac. en Armley (Yorkshire), se consagró al estudio y práctica de la medicina. Influido por Newton, por Locke y por John Gay (1699-1745: *Dissertation Concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality,* publicada en 1731 como prefacio a la versión inglesa de la obra de King sobre el Origen del mal: *The Origin of Evil)* Hartley investigó la estructura de los procesos psicológicos y la relación entre éstos y los fisiológicos. Para Hartley, el único constituyente de la realidad psicológica son las sensaciones. Éstas se hallan basadas en vibraciones de partículas en los nervios, vibraciones que se efectúan según modelos mecánicos de tipo newtoniano. Las diferentes clases de vibraciones dan lugar a distintas "facultades". Las vibraciones se unen en virtud de la contigüidad, en la cual se incluye la repetición en la sucesión. El conjunto de los modos de unión de las vibraciones puede llamarse "asociación"; en general, las leyes de unión de las vibraciones que constituyen las sensaciones son leyes de asociación. Por este motivo se considera a Hartley como uno de los defensores del asociacionismo, y a veces como "el fundador del asociacionismo" (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO).

Es común interpretar la doctrina de Hartley como un materialismo mecanicista y como un completo reduccionismo psicofísico. Sin embargo, Hart ley puso asimismo de relieve que en el curso de los procesos de asociación se forman nuevas "ideas" que son más complejas y perfectas que sus elementos componentes. Entre las "ideas" más complejas y perfectas se hallan ciertas afecciones relacionadas con actividades morales, tales como la benevolencia y la simpatía.

Obras: *Coniecturae quaedam de sensu motu et idearum generatione*, 1746. — *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*, 2 vols., 1749 (ed. J. Priestley, 3 vols., 1801, 3ª ed., 1934). — Véase T. Ribot, *Quid D. H. de consociatione idearum senserit*, 1872 (tesis). — G. S. Bower, *H. and James Mill*, 1881. — Bruno Schoenlank, *H. und Pristley, die Begründer des Assoziationismus in England*, 1882 (Disc.). — Maria Heider, *Studien über D. H.*, 1913 (Dis.).

HARTMANN (EDUARD VON) (1842-1906) nació en Berlín. Dedicado a la profesión militar, tuvo que abandonarla en 1865 a consecuencia de una lesión y se consagró enteramente a la filosofía y a su actividad de escritor. Su *Filosofía de lo inconsciente* (1867), que obtuvo gran resonancia y que constituyó la base metafísica de sus trabajos posteriores, es una elaboración personal de la tradición metafísica jalonada en la filosofía alemana del siglo XIX por los nombres de Schelling, Hegel y Schopenhauer. Partiendo, como Lotze y Fechner, de un examen de los resultados de las ciencias naturales con vistas a una inducción generalizadora, Eduard von Hartmann encuentra la explicación de los fenómenos de la Naturaleza y especialmente de los fenómenos orgánicos en la tesis de un Inconsciente creador del mundo, elemento activo y ciego, análogo a la Idea absoluta de Hegel y a la Voluntad absoluta de Schopenhauer, pero anterior y previo a ellas, porque lo Inconsciente tiene justamente como sus dos atributos a la Idea y a la Voluntad. Lo Inconsciente es lo incondicionado, lo que no puede explicarse por medio de ninguna relación; como incondicionado representa la condición última de todo lo relativo; como fundamento del mundo, en el cual se autodespliega y manifiesta, es lo Absoluto. El mecanicismo de la ciencia natural necesita para ser completado el fundamento de este Absoluto, que explica cómo el determinismo causalista, incluyendo en el dominio biológico la doctrina darwiniana de la selección natural, es el producto de una inteligencia superior, pero de una inteligencia que solamente en la parte final de su desenvolvimiento es lúcida y consciente, porque en su parte inicial es puro y simple instinto, voluntad ciega, irracionalidad. El universo, y con él la historia, tienen, por lo tanto, una finalidad. Pero es sólo la finalidad de un instinto que desconoce el valor de sus propios actos y producciones y que se encuentra, en última instancia, con que este mundo, siendo el mejor de todos los posibles, es, no obstante, inferior en valor a su no existencia. Como la Voluntad de Schopenhauer, lo Inconsciente representa el dolor y el sufrimiento, pero también como aquélla, la evolución del mundo y la progresiva irrupción de la conciencia son actos indispensables del gran drama que conduce, finalmente, a la aniquilación del dolor de lo Inconsciente y a la salvación. Esta salvación necesita para ser llevada a cabo la actividad del hombre y el progreso de la historia, y por eso el pesimismo que produce la conciencia de la existencia del mundo puede transformarse en un optimismo activista, que tienda en todas las esferas, por el cumplimiento cabal de la historia y de la cultura, a la definitiva salvación. La historia es justamente para Hartmann el camino final de la realización de este *desiderátum* que plantea el hecho inevitable de la existencia de lo creado por la voluntad ciega e irracional de lo Inconsciente; los diferentes períodos de h historia son momentos necesarios en el proceso de la salvación del mundo, en la ruta que forzosamente tiene que recorrer lo Inconsciente para comprender finalmente la necesidad de la vuelta a sí mismo, al estado en que, con el triunfo de la razón y de la conciencia sobre la irracionalidad y la ceguera, quede redimida su propia creación.

Aunque "la filosofía de lo Inconsciente" fue la mayor, *y* más influyente, contribución de Eduard von Hartmann a la filosofía, y especialmente a la metafísica, sería injusto reducir la labor filosófica de Hartmann a dicha doctrina. Eduard von Hartmann escribió abundantemente sobre muchos problemas filosóficos — sobre teoría del conocimiento, ética, estética, filosofía de la ciencia, filosofía de la religión, teoría de los valores, etc. Además, se ocupó con frecuencia de la historia de la filosofía —especialmente de historia de la metafísica— y de muchos aspectos del pensamiento filosófico coetáneo. No podemos aquí tratar todos los aspectos de la obra de este autor, pero uno de ellos merece mención especial: es su detallada teoría de las categorías. Metafísicamente, la teoría de las categorías de E. von Hartmann presenta a éstas como determinaciones o funciones del Inconsciente, pero hay muchos aspectos en la teoría que no están necesariamente ligados a la metafísica de su autor. Según E. von Hartmann, las categorías son la envoltura lógica del mundo, lo que de éste puede ser enunciado en sus formas más generales; su origen en el Inconsciente no implica una negación de su conciencia cuando, al pasar al dominio de la subjetividad, se convierten en conceptos de las categorías y, por consiguiente, en formas puras de la sensibilidad y del pensamiento. Las categorías de la sensibilidad son la cualidad, la cantidad intensiva y la cantidad extensiva. La cualidad es una pura categoría de la sensación y comprende las "cualidades secundarias" del mundo objetivo; la cantidad intensiva es una categoría aplicable a la fuerza y, en última instancia, a la voluntad; la cantidad extensiva es la categoría propia del tiempo y del espacio, de la sucesión y de la continuidad. Cada una de las categorías es aplicable a su vez a las esferas del mundo subjetivo, del mundo objetivo real y del mundo metafísico como esferas de lo cognoscible. Las categorías del pensar tienen como fundamento universal la categoría de la relación, en la que se resumen las demás formas categoriales, pues pensar es para Hartmann principalmente relacionar. Menos amplias son las categorías especiales de la comparación, del razonamiento (análisis, síntesis, deducción, inducción), de la medida. Como tipo particular de las categorías del pensar se presentan las formas del pensar especulativo, que comprenden la causalidad, la finalidad y la substanciabilidad; éstas se hallan articuladas de un modo jerárquico, pues mientras la primera se encuentra disuelta como uno de sus elementos en el dominio más amplio de la finalidad, la última constituye la categoría metafísica propiamente dicha, la que es aplicable únicamente a lo Inconsciente, a la substancia verdadera. Por eso la historia de la metafísica, que Hartmann ha tratado críticamente, es la historia del concepto de la categoría de substancialidad en sus diversas

interpretaciones, en el curso de los esfuerzos para encontrar la substancia que responde enteramente a la realidad. Por este enlace, inicial y final, de la doctrina de las categorías con la metafísica de lo Inconsciente, Eduard von Hartmann ha calificado a la teoría categorial como una comprobación de esta metafísica, como la parte de la metafísica que resulta necesariamente cuando se consideran las formas generales de la substancialidad del verdadero ser.

La filosofía de Hartmann despertó en su tiempo gran número de polémicas, centradas sobre todo alrededor de la noción de lo Inconsciente y de las consecuencias éticas de la metafísica del pesimismo. Como partidarios suyos se pueden contar Max Schneidewin (1843-1931) y A. Drews (1865-1935), que en *El mito de Cristo (Die Christusmythe,* 1909) impugnó la existencia histórica de Jesús, y que en sus demás obras *(Das Ich als Grundproblem der Metaphysik [El Yo como problema fundamental de la metafísica],* 1897) desarrolló un monismo radical o "concreto", identificando lo Inconsciente con lo Absoluto del idealismo trascendental de Schelling. Las tesis de Hartmann influyeron, por otro lado, en la reacción vitalista contra el mecanicismo imperante en la ciencia biológica de su tiempo. También Leopold Ziegler (nac. 1881: *Gestaltwandel der Götter [Metamorfosis de los dioses],* 1920), fue influido en sus primeros tiempos por E. von Hartmann; lo mismo que el filósofo holandés G. J. P. J. Bolland (VÉASE).

Obras: *Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchung,* 1868; reimp., 1962 [sobre Hegel]. — *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung,* 3 vols., 1869, 11ª ed., 3 vols., 1911 (*Filosofía de lo Inconsciente. Ensayo de una concepción del mundo*); edición popular abreviada, 1913. — *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer,* 1869 (*La filosofía positiva de Schelling como unidad de Hegel y Schopenhauer*). — *Aphorismen über das Drama,* 1870. — *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit,* 1870 (*La cosa en sí y su constitución*). — *Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten,* 1872 (*Ensayos filosóficos reunidos para la filosofía de lo Inconsciente*). — *Erläuterungen zur Metaphsyik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus,* 1874 (*Aclaraciones a la metafísica de lo inconsciente con atención especial al panlogismo*). — *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft,* 1874 (*La autosubstitución del cristianismo y la religión del porvenir*). — *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus, eine kritische Darstellung der organischen Entwicklungstheorie,* 1875 (*Verdad y error en el darwinismo. Exposición crítica de la teoría de la evolución orgánica*). Esta obra fue incluida como parte III en la *Filosofía de lo inconsciente* en las posteriores ediciones. — *J. H. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus, ein kritischer Beitrag zur Begründung des transzendentalen Realismus,* 1875 (*El realismo epistemológico de J. H. K. Contribución crítica a la fundamentación del realismo trascendental*). — *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie,* 1877 (1ª ed., sin nombre de autor, 1872; la 3ª ed., en el tomo III de la *Filosofía de lo inconsciente*) (*Lo inconsciente desde el punto de vista de la fisiología y de la teoría de la descendencia*). — *Gesammelte Studien und Aufsätze,* 1876 (*Estudios y ensayos reunidos*). — *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins,* 1879 (2ª edición, 1886, con el título, *Das sittliche Bewusstsein*) (*Fenomenología de la conciencia moral*). — *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus,* 1880 (*Para la historia y fundamentación del pesimismo*). — *Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie,* 1880 (*La crisis del cristianismo en la teología moderna*). — *Religionsphilosophie* (I Parte —histórico-crítica— *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung,* 1882; II Parte —sistemática—: *Die Religion des Geistes,* 1882) (*Filosofía de la religión. I. La conciencia religiosa de la humanidad. II. La religión del espíritu*). — *Philosophische Fragen der Gegenwart,* 1885 (*Cuestiones filosóficas actuales*). — *Der Spiritismus,* 1885. — *Moderne Probleme,* 1885. — *Aesthetik* (Parte I —histórico-crítica—: *Die deutsche Aesthetik seit Kant,* 1886; Parte II —sistemática—: *Die Philosophie des Schönen,* 1877 [de esta obra hay nueva ed. con manuscritos póstumos de Hartmann a cargo de R. Müller-Freienfels, 1924] (*Estética. I. La estética alemana desde Kant. II. La filosofía de lo bello*). — *Lotzes Philosophie,* 1888. — *Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage,* 1889 (*Dos decenios de política alemana, y la actual situación mundial*). — *Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart,* 1889 (*Peregrinaciones críticas a través de la filosofía actual*). — *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie,* 1889 (*El problema fundamental de la teoría del conocimiento*). — *Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome,* 1891 (*La hipótesis espiritista y sus fantasmas*). — *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik,* 1894 (*La teoría del conocimiento y la metafísica de Kant*). — *Die sozialen Kernfragen,* 1894 (*Las cuestiones sociales básicas*). — *Tagesfragen,* 1896 (*Cuestiones del día*). — *Kategorienlehre,* 1898. — *Geschichte der Metaphysik,* 2 vols., 1899-1900. — *Die Weltanschauung der modernen Physik,* 1902 (*La concepción del mundo de la física moderna*). — *Das Christentum des Neuen Testaments,* 1904 (*El cristianismo del Nuevo Testamento*; es una segunda edición de la obra *Briefe über die christliche Religion,* que apareció en 1870 bajo el pseudónimo de H. A. Müller). — *Das Problem des Lebens. Biologische Studien,* 1906 (*El problema de la vida. Estudios biológicos*). — *System der Philosophie im Grundriss* (*Sistema de filosofía en compendio*), dividido en 8 partes (*I. Grundriss der Erkenntnislehre,* 1907; *II. Grundriss der Naturphilosophie,* 1907; *III. Grundriss der Psychologie,* 1908; *IV. Grundriss der Metaphysik,* 1908; *V. Grundiss der Axiologie,* 1908; *VI. Grundriss der ethischen Prinzipienlehre,* 1909; *VII. Grundriss der Religionsphilosophie,* 1909; *VIII. Grundriss der Aesthetik,* 1909). — Bibliografía de E. von Hartmann por Alma von Hartmann en *Kantstudien,* XVII (1912). — Véase Julius Bahnsen, *Zur Philosophie der Geschichte, eine kritische Besprechung Hegel-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Prinzipien,* 1871. — J. C. Fischer, *Hartmanns Philosophie des Unbewussten, ein Schmerzenschrei des gesunden Menschenverstandes,* 1872. — J. Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus,* 1873. — Johannes Rehmke, *Hartmanns Unbewusstes auf die Logik hin kritisch beleuchtet,* 1873 (Dis.). — H. Ebbinghaus, *Ueber die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten,* 1873 (Dis.). — G. Hansemann, *E. von Hartmanns Philosophie des Unbewussten für das Bewusstsein weiterer Kreise,* 1874. — F. Bonatelli, *La filosofia dell'inconscio di E. von H. esposta ed essaminata,* 1876. — B. Carneri, *Der Mensch als Selbstzweck. Eine positive Kritik des Unbewussten,* 1877. — O. Schmid, *Die naturwissen-*

schaftliche Grundlagen der Philosophie des Unbewussten, 1877. — Olga Plümacher, *Der Kampft ums Unbewusste, nebst einem chronologischen Verzeichnis der Hartmann-Literatur als Anhang*, 1881, 2ª ed., 1891 [con bibliografía ampliada]. — Raphael Kolber, *Das philosophische System E. von Hartmanns*, 1884. — A. Faggi, *La filosofia dell'inconsciente*, 1891. — Arthur Drews, *E. von Hartmanns philosophische System im Grundriss*, 1902. — T. Kappstein, *E. von H.*, 1907. — O. Braun, *E. von Hartmann*, 1909. — Leopold Ziegler, *Das Weltbild Hartmanns*, 1910. — Martin Schmitt, *Die Behandlung des Erkenntnistheoretischen Idealismus bei E. von H.*, 1918 (*Kantstudien*, Ergänzungshefte, 43). — Johannes Hessen, *Die Kategorienlehre E. von Hartmanns*, 1925. — Karl Otto Petrashek, *Die Logik des Unbewussten. Eine Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Grundbegriffen der Philosophie E. von Hartmanns*, 2 vols., 1926. — E. von Schnehen, *E. von H.*, 1929. — W. Rauschenberger, *E. von H.*, 1942. — M. Huber, *E. v. Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie*, 1954.

HARTMANN (NICOLAI) (1882-1950), nac. en Riga, profesor desde 1922 en Marburgo, desde 1925 en Colonia, desde 1931 en Berlín y desde 1945 en Gottinga. Procedente del neokantismo de la escuela de Marburgo, en el cual estaban inspirados sus primeros trabajos, se separó posteriormente de él por influencia de la fenomenología. Esta influencia, completada en su filosofía del espíritu por las de Hegel, Scheler y Dilthey, explica en parte la filosofía de Hartmann, pero no la determina completamente. N. Hartmann se caracteriza por un esfuerzo constante de repensar los problemas filosóficos fundamentales sin obedecer a otras influencias que las que puedan arrojar luz sobre la naturaleza de los problemas tratados y sobre las posibles soluciones a los mismos. Es asimismo característico de Hartmann el rechazar las tentaciones para una construcción sistemática regida por razones meramente especulativas. La filosofía de Hartmann es sistemática en el sentido de que se propone examinar los problemas básicos de la filosofía en toda su extensión, pero no lo es en el sentido de que fuerce a estos problemas a entrar dentro de una previa construcción metafísica. El propio Hartmann ha declarado que su filosofía es "una filosofía de los problemas" y no «na "filosofía del sistema". Por eso Hartmann puede aprovechar muchos elementos de la filosofía del pasado, y no solamente los ya mencionados, sino también elementos que se encuentran en el pensamiento "clásico". Puede, por lo tanto, aprovechar elementos de pensadores que parecen ser tan distintos como Aristóteles y Hegel.

Puesto que el pensamiento filosófico de Hartmann se caracteriza por el planteamiento reposado y detallado de problemas básicos, es difícil dar una idea de ella en unas cuantas líneas. Nos limitaremos, pues, a varias de las principales contribuciones de nuestro autor, y en particular a dos de ellas: la teoría del" conocimiento y la ontología.

En lo que toca a la teoría del conocimiento —o metafísica del conocimiento— Hartmann comienza con una fenomenología. Sin embargo, ésta es considerada sólo como la primera parte del análisis del problema del conocimiento — la fenomenología del conocimiento sirve para plantearse el problema gnoseológico sin comenzar con supuestos que determinen su solución. Resultado de esta fenomenología del conocimiento es mostrar la relación *sujeto-objeto* como una relación por lo pronto heterogénea, es decir, como una relación en la cual ni el sujeto determina activamente el objeto ni éste se impone sobre un sujeto completamente pasivo. El acto del conocimiento es fundamentalmente la aprehensión del objeto por el sujeto. Éste trasciende hacia el objeto en un acto en el cual el objeto permanece inalterado. En el curso de la descripción fenomenológica del acto de conocimiento surgen diversas aporías (véase APORÍA). Éstas son tratadas en la parte que sigue a la fenomenología: la "aporética". La misión de ésta no es desembocar en una conclusión escéptica ni tampoco intentar a toda costa una eliminación de las "contradicciones" y las "dificultades", sino afrontar éstas lealmente. Cuando se lleva a cabo este trabajo se ve que las aporías pueden "resolverse" —y, en cierto modo, "disolverse"— en una síntesis. Esta síntesis es objeto de la tercera parte de la metafísica del conocimiento: la parte sistemática o teórica. Ésta es una "ontología del conocimiento" que se divide en una ontología del conocimiento del objeto y en una ontología del objeto del conocimiento. En ambas resulta claro, según Hartmann, que en toda teoría del conocimiento hay elementos metafísicos y en toda metafísica elementos gnoseológicos. Hartmann pone de relieve que hay identidad parcial en las categorías del ser cognoscente y del ser conocido. Pone, además, de relieve los modos como puede concebirse el objeto en tanto que objeto de conocimiento. Examina al efecto los diversos aspectos del objeto como conocido, objetivado o cognoscible, transobjetivado inteligible y transobjetivado transinteligible. L o transobjetivado transinteligible es el ser trascendente que, en cuanto tal, es opaco. Este último aspecto no puede excluirse del objeto, pero no puede tampoco partirse de él con el fin de derivar del mismo las propiedades de todo objeto.

El tratar la filosofía como "filosofía de los problemas" y no como "filosofía del sistema" no ha impedido a Hartmann ser uno de los pocos pensadores del siglo xx que puede jactarse de haber tocado todas las disciplinas filosóficas y de haber, por tanto, desarrollado no sólo una teoría del conocimiento y una ontología, sino también una ética, una estética, una filosofía de la Naturaleza, una filosofía del espíritu y, desde luego, una doctrina de las categorías en la cual se insertan la mayor parte de las investigaciones de nuestro filósofo. Puede decirse, sin embargo, que Hartmann ha tratado "problemáticamente" del "sistema de la filosofía". Éste se presenta, en la intención del autor, en el siguiente orden: ontología, filosofía de la Naturaleza, filosofía del espíritu, estética, teoría del conocimiento y lógica. No ha sido el mismo orden en el que lo ha desarrollado el autor a lo largo de la vida, pero hay cuando menos un núcleo de problemas fundamentales en los cuales se han entretejido todas sus investigaciones: son los problemas ontológicos. De ellos trataremos a continuación, pero precederemos nuestra presentación con unas palabras sobre la filosofía del ser espiritual del autor.

Esta filosofía incluye una teoría de los valores para cuyo desarrollo Hartmann ha encontrado muchas incitaciones en Hegel, Dilthey y Max Scheler. Según Hartmann, las notas fundamentales del ser espiritual son la objetividad y la trascendencia. Ello

permite al espíritu aprehender los valores como valores objetivos. El espíritu es como la puerta de acceso de la individualidad humana a los valores, y éstos se concretan a la vez en el espíritu y en el ser humano como portador de espíritu. Hartmann se ha ocupado con particular detalle de la naturaleza y formas del espíritu objetivo. Éste se distingue por un lado del espíritu personal y por el otro del espíritu objetivado. Estas distinciones permiten tender un puente entre la individualidad humana y el reino de los valores objetivos, y a la vez superar el conflicto entre el relativismo historicista y el absolutismo axiológico. En estrecha relación con su filosofía del espíritu Hartmann ha desarrollado la ética como ética de los valores. Aunque en este respecto debe mucho a Scheler, hay importantes aspectos de la ética —como su doctrina de la libertad (VÉASE)— que son independientes de las ideas schelerianas.

En cuanto a la ontología propiamente dicha, Hartmann ha examinado con detalle tanto los momentos del ser *(Seinsmomente)* —tales, la existencia y la esencia— y las maneras del ser *(Seinsweisen)* —tales, la realidad y la idealidad—, como los modos del ser *(Seinsmodi)* — tales, la posibilidad y la realidad, la necesidad y la causalidad, la imposibilidad y la irrealidad. Estos últimos son fundamentales, pues dan lugar a ciertas leyes primarías de la ontología, como "Lo que es realmente *(real)* efectivo *(wirklich),* es también realmente necesario" y "Lo que es realmente posible, es también realmente efectivo". Una vez desarrolladas las implicaciones de estas leyes es posible pasar a la teoría de las categorías, que es en Hartmann una parte de la ontología, pero una parte especialmente significada, ya que a base de ella puede elaborarse la filosofía de la Naturaleza (con las categorías que estructuran el mundo real) y la filosofía del espíritu (con las categorías que estructuran el mundo del espíritu y las diversas formas de éste a que antes nos hemos referido). Dentro de la teoría de las categorías se examinan lo que Hartmann llama leyes categoriales, las cuales son cuatro: (1) Las categorías no son separables de una realidad concreta de la cual constituyen sus principios; (2) Las categorías no aparecen aisladas, sino dentro de una capa categorial; (3) Las categorías de la capa superior contienen muchas de la capa inferior, pero no al revés; (4) Las categorías de la capa superior están fundadas en las de la capa inferior, pero no al revés. Consecuencia de estas leyes son dos leyes fundamentales que desempeñan un papel capital en la "construcción" categorial del mundo por parte de nuestro filósofo: la ley de fuerza, según la cual las categorías inferiores son las más fuertes, y la ley de libertad, según la cual las categorías superiores son libres (o autónomas) respecto a las inferiores. Esta última ley parece incompatible con la antes mencionada ley (4), pero no lo es si tenemos en cuenta que "fundado en" no significa "determinado por", sino simplemente el hecho de que sin categorías inferiores no pueden construirse las superiores.

En cuanto al sistema mismo de las categorías, Hartmann ha descrito y analizado en detalle no sólo las categorías comunes a todos los reinos del ser, sino también las categorías especiales de diversos "mundos": el mundo ideal y el real principalmente. En lo que toca al mundo real, Hartmann ha dedicado gran atención al examen de tres tipos de categorías: las categorías dimensionales, las cosmológicas y las organológicas. El examen de las categorías dimensionales lleva consigo un completo análisis categorial del espacio, del tiempo y del sistema espacio-tiempo. El examen de las categorías cosmológicas incluye el análisis de las nociones de devenir, persistencia y estado, de la causalidad, de la legalidad y de los diversos tipos de complexos naturales. El examen de las categorías organológicas incluye un análisis de las nociones de individuo, organismo, proceso vital, regulación vital, etc. Estas categorías no son obtenidas *a priori,* sino que proceden de diversas formas de experiencia: experiencia cotidiana y científica principalmente. Se trata de un análisis de los fenómenos del cual se extraen las determinaciones categoriales siempre abiertas a cambios y rectificaciones de acuerdo con los nuevos conocimientos adquiridos. Por otro lado, ninguna categoría puede considerarse aisladamente de las otras. "Esto significa —escribe Hartmann— que las categorías de un estrato se implican unas a otras, o que cada una supone el grupo entero de categorías de un estrato de ser. . . Metodológicamente se sigue de ello que cabe ir desde una categoría de un estrato, o también de un grupo reducido de ellas, una vez encontrados, hasta las restantes categorías del mismo estrato, o lo que es lo mismo inferir de aquéllas éstas. Entra con ello en juego, además del método analítico (y su fundamento descriptivo), un segundo método, distinto del anterior, que mira en otra dirección y que, siguiendo el modelo platónico, puede llamarse 'dialéctico' " — o también (para distinguirlo de la dialéctica meramente especulativa) "horizontal" *(Philosophie der Natur.* Einleitung S 19 [usamos la traducción de José Gaos: *Ontología.* IV, pág. 42].

Indicamos primero los títulos de las obras de N. H. y luego los títulos de sus artículos y ensayos tal como figuran en la edición de los *Kleinere Schriften.*

Platons Logik des Seins, 1909 (La *lógica platónica del ser).* — *Des Proclus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten 2 Büchern des Euklidskommentars dargestellt,* 1909 (Los *principios filosóficos de la matemática en Proco diádoco, expuestos según los dos primeros libros del comentario a Euclides).* — *Philosophische Gundfragen der Biologie,* 1912 [Wege zur Philosophie, 6] (*Cuestiones filosóficas fundamentales de la biología).* — *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 1921 (trad. esp.: *Metafísica del conocimiento,* 2 vols., 1957). — *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* 2 vols., 1923-1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán,* 2 vols., 1960) [el Vol. I es sobre Fichte, Schelling y los "filósofos románticos"; el Vol. II es sobre Hegel]. — *Ethik.* 1926. — Das *Problem des geistigen Seins,* 1933 (*El problema del ser espiritual).* — *Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935 (trad. esp. en la serie de volúmenes publicados bajo el título general de *Ontología;* el título de la trad. esp. de la obra indicada es: *Ontología I. Fundamentos,* 1954). — *Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938 (trad. esp.: *Ontología II. Posibilidad y efectividad,* 1956). — *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre,* 1940 (trad. esp.: *Ontología III. La fábrica del mundo real,* 1959). — *Neue Wege der Ontologie,* 1942 (trad. esp.: *La nueva ontología,* 1954). — *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre,* 1950 (trad. esp.: *Ontología IV. Filosofía de la Naturaleza,*

1960 y *Ontología V. ibid.*, 1963 [esta obra de H. se divide en 3 partes: 1. "Categorías dimensionales"; 2. "Categorías cosmológicas"; 3. "Categorías organológicas"]. — *Teleologisches Denken*, 1951 (*Pensamiento teleológico*). — *Aesthetik*, 1953. — *Philosophische Gespräche*, 1954 (*Conversaciones filosóficas*). — *Einführung in die Philosophie*, 1954 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1961) [Lecciones dadas durante el semestre de verano de 1949 en la Universidad de Gottinga].

Los *Kleinere Schriften* (*Escritos menores*) antes indicados han sido publicados en 3 vols. (I, 1955; II, 1957; III, 1958). Mencionamos los principales escritos contenidos en cada volumen, señalando procedencia y fecha originaria de publicación.

Vol. I: "Systematische Selbstdarstellung", en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, ed. Hermann Schwarz (1933) [autoexposición filosófica]; "Neue Ontologie in Deutschland" ("Nueva ontología en Alemania"), en *Felsefe Arkivi*, de Estambul (1946 [escrito en 1940]); "Ziele und Wege der Kategorialanalyse" ("Fines y caminos del análisis categorial", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, II (1948); "Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie" ("El conocimiento a la luz de la ontología" [ampliación de una conferencia dada en 1949]; "Zeitlichkeit und Substantialität" ("Temporalidad y substancialidad"), *Blätter für deutsche Philosophie*, XII (1938); "Naturphilosophie und Anthropologie", *Blätter*, etc., XVIII (1944); "Sinngebung und Sinnerfüllung" ("El dar sentido y el realizar el sentido"), *Blätter*, etc., VIII (1934). — Vol. II: "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte", *Abhand. Preuss. Ak. der Wiss.* Jahrgang 1936, Phil.-hist. Kl. Nr. 5 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico y su historia*, 1944); "Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie" ("El problema del apriorismo en la filosofía platónica"), *Sitzung. der Preuss. Ak. der Wiss.* Phil.-hist. Kl., XV (1935); "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff" ("El concepto de posibilidad megárico y aristotélico"), *ibid.*, 1937; "Aristeles und das Problem des Begriffs" ("Aristóteles y el problema del concepto"), *Abhand.*, etc. 1939, Nr. 5; "Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles" ("Para la doctrina del eidos en P. y A."), *ibid.*, 1941, Nr. 8; "Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie" ("Los comienzos de la idea de estratificación [véase GRADO] en la filosofía antigua"), *ibid.*, 1943, Nr. 3; "Diesseits von Idealismus und Realismus" ("Más allá del idealismo y del realismo"), *Kantstudien*, XXIX (1924); "Hegel un das Problem der Realdialektik" (H. y el problema de la dialéctica real"), *Blätter*, etc., IX (1935), Vol. III: "Zur Methode der Philosophiegeschichte" ("Para el método de la historia de la filosofía"), *Kantstudien*, XV, 4 (1909); "Systematische Methode", *Logos*, III, 2 (1912); "Philosophische Grundfragen der Biologie (Cfr. *supra*); "Ueber die Erkenntbarkeit des Apriorischen" ("Sobre la cognoscibilidad de lo apriórico"), *Logos*, V, 3 (1914); "Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes" ("La cuestión de la demostrabilidad de la ley causal"); *Kantstudien*, XXIV, 3 (1919); "Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?" ("Cómo es posible la ontología crítica en general?"), *Festschrift für Paul Natorp* (1923).

Autoexposiciones en la "Systematische Selbstdarstellung" citada *supra*, y en Werner Ziegenfuss y Gertud Jung, *Philosophen-Lexikon*, tomo I (A-K), 1949, s.v. "Hartmann (Nicolai)".

Sobre N. H. véase: G. Gutvitch, *Les tendences actuelles de la philosophie allemande*, 1930 (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1931, reimp., 1939), Cap. III. — J. Geyser, "Zur Grundlegung der Ontologie", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, XLIX (1936), 425-65 y L (1937), 9-67. — N. Hirnig, *N. Hartmanns Lehre vom objektiven Geist und seine These von der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie*, 1937 (Disc.). — H. Kuhaupt, *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*, 1938. — A. Konrad, *Irrationalismus und Subjektivismus. Eine immanente Kritik des Satzes des Bewusstseins in N. Hartmanns Erkenntnismetaphysik*, 1939. — F. Romero, "Un filósofo de la problematicidad", en *Filosofía contemporánea*, 1941. — R. Ledesma Ramos, "Esquemas de N. H.", en *Escritos filosóficos*, 1941. — E. Estiu, "El pensamiento de una *philosophia prima* en N. H.", *Filosofía y Letras* [México], Nº 8. — Íd., íd., "Introducción" a la trad. esp. de *La nueva ontología*, 1943, págs. 7-70. — H. Rodríguez Sanz, "Motivos ontológicos en la filosofía de N. H.", *Escorial*, VII (1941). — A. Guggenberger, *Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit N. H.*, 1942. — O. Becker, "Das formale System der ontologischen Modalitäten", *Blätter für deutsche Philosophie*, XVI (1942-1943), 387-422. — Luis Felipe Alarcos, *H. y la idea de la metafísica*, 1943. — D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, t. I, 1947. — A. P. M. Kievits, *Ethiek en Religie in de Philosophie N. H.*, 1947 (Dis.). — H. Wagner, "Idealität und Apriorität", *Philosophisches Jahrbuch*, LVII (1947), 292-361, 431-96. — F. Barone, *L'ontologia di N. H.*, 1948. — Íd., íd., *N. H. nella filosofia del Novecento*, 1957 [la evolución del pensamiento de N. H. y su relación con el neokantismo, la fenomenología y el existencialismo]. — A. Millán Puelles, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y H.*, 1951. — J. Klein, G. Martin, H. Wein, H. Heimsoeth, E. May, M. Hartmann, I. Pape, E. Spranger, O. F. Bollnow, *N. H. Der Denker und seit Welt*, 1952, ed. H. Heimsoeth y R. Heiss [con bibliografía]. — S. Otto, *A Foundation of Ontology. A Critical Analysis of N. H.*, 1954. — E. Mayer, O. F. M., *Die Objektivität der Werterkenntnis bei N. H.*, 1953. — Nimio de Anquín, "La ontología sin ser de N. H.", *Arché*, fasc. B-C (1953). — C. Toni Frey, *Frundlagen der Ontologie N. Hartmanns. Eine kritische Untersuchung*, 1955. — W. Baumann, *Das Problem der Finalität im Organischen bei N. H.*, 1955 [Monographien zur philosophische Forschung, 16]. — Honorio Delgado, *N. H. y el reino del espíritu*, 1956 [monografía]. — A.-M. Tymieniecka, *Essence et existence. Étude à propos de la philosophie de N. H. et de Roman Ingarden*, 1957. — Jitendra Nath Mohanty, *N. H. and A. N. Whitehead: a Study in Recent Platonism*, 1957. — H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns*, 1959. — H. Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätslehre im Ausgang von N. H.*, 1961 [Pullacher philosophische Forschungen, 5]. — H. M. Baumgartner, *Die Unbedingheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit N. H.*, 1962. — Katharina Kanthack, *N. H. und das Ende der Ontologie*, 1962. — S. Breton, *L'Être spirituel. Recherches sur la philosophie de N. H.*, 1962. — G. Meyer, *Modalanalyse und Determinationsproblem. Zur Kritik N. Hartmanns an die aristotelische "Physis"*, 1962 [Zeitschrift für philosophische Forschung. Beith., 14].

HARTSHORNE (CHARLES) nac. (1897) en Kittaning, Pennsylvanie (EE. UU.), enseñó en Harvard (1925-1928) y en Chicago (1928-1955); desde 1955 ha sido profesor en Emory University, Atlanta (Georgia) y desde 1962 lo es en la Universidad de Texas. Hartshorne confiesa haber sido influi-

do principalmente por Platón, Husserl, Royce, James, C. I. Lewis, W. E. Hocking, R. B. Perry y Whitehead. En alguna medida su pensamiento filosófico, centrado en la metafísica, la filosofía de la religión y la estética, es una continuación del de Peirce y Whitehead pero sólo en tanto que los citados autores representan la "atmósfera especulativa" en que se mueve Hartsborne.

Tomando los "ismos" sólo como "indicadores" o "señales" del pensamiento de Hartshorne, puede decirse que éste defiende el realismo epistemológico y el idealismo (o "psiquicalismo") metafísico, con fuerte tendencia hacia el procesualismo y el "sinequismo" (Peirce). Hartshorne rechaza todo dualismo a favor de una concepción continuista y emergentista de la realidad. Pero el "continuo" de que habla Hartshorne no es el derivado de un elemento o forma fundamental que se despliegue en todos los entes; tal continuo se manifiesta en forma de interacciones de elementos "contrarios" (tales como, por ejemplo, el sujeto y el objeto). Cada contrario traslapa o incluye el otro contrario, de modo que hay una "asimetría básica en el pensamiento y en la realidad". La metafísica resultante es una metafísica sintética y no dialéctica.

Hartshorne afirma el predominio de algunos contrarios en la mencionada asimetría; tal ocurre con el predominio de lo abstracto sobre lo concreto. Los "abstractos" o los "universales" se hallan en entes particulares. En lo que toca a la contraposición de lo necesario y lo contingente, Hartshorne mantiene que el primero está contenido en el segundo. En la contraposición positivo-negativo, lo positivo envuelve a lo negativo. En la contraposición absoluto-relativo el predominio corresponde a este último.

Según nuestro autor, la metafísica por él propuesta es compatible con el racionalismo clásico, pero lo amplía considerablemente. Importante en el pensamiento de Hartshorne es su especulación sobre los temas de la creación, del orden y de Dios. Dios es para Hartshorne el fundamento del orden de lo real, pero ello no equivale a hacer de Dios un Absoluto que determina absolutamente el curso del mundo: Dios no determina el mundo, pero influye en él. De este modo, no hay contradicción entre el poder divino y la libertad de la criatura.

La metafísica de Hartshorne ha sido calificada por su autor de "metafísica neoclásica" — una metafísica fundada en la "relatividad direccional", es decir, en la no simetría.

Obras: *The Philosophy and Psychology of Sensation,* 1934. — *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature,* 1937. — *Mans Vision of God and the Logic of Theism,* 1941. — *The Divine Relativity: A Social Conception of God,* 1947. — *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion,* 1953. — *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neo-classical Metaphysics,* 1962. — *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof of God's Existence,* 1962. — Además, numerosos artículos y trabajos, entre los que mencionamos: "Husserl and the Social Structure of Immediacy", *Philosophical Essays in Memory of E. H.,* 1940, págs. 219-30. — "Whitehead's Idea of God", *The Philosophy of A. N. W.,* 1941, págs. 513-59. — "Strict and Genetic Identity: An Illustration of the Relations of Logic to Metaphysics", en *Structure, Method, and Meaning: Essays in Honor of Henry M. Sheffer,* 1951, págs. 242-54. — "Some Empty Though Important Truths: A Préface to Metaphysics", en *American Philosophers at Work: The Philosophical Scène in the U. S.,* 1956, págs. 225-35. — "Whitehead and Contemporary Philosophy", en *The Relevance of W.,* 1961, págs. 21-43. — Hartshorne editó, con P. Weiss, los *Collected Papers of Ch. S. Peirce,* Vols. I a VI, 1931-1935.

HEBRAÍSMO. Véase FILOSOFÍA JUDÍA.

HECHO. Se dice de algo que es un "hecho" cuando está ya efectivamente "hecho" *(factum),* cuando está ya "cumplido" y no puede negarse su realidad (o su "haber sido real"). Se dice por ello que "los hechos son los hechos", que una cosa son los hechos y otra muy distinta la idea de hechos, o bien que hay que aceptar los hechos tal como son sin tratar de falsearlos o tergiversarlos, etc., etc. A menudo se ha opuesto el hecho a la ilusión (v.). Otras veces se ha opuesto el hecho a la apariencia (v.) del hecho. También se ha opuesto, o contrapuesto, el hecho al fenómeno (v.), si bien en otros casos se han equiparado los hechos con los fenómenos — especialmente los "hechos naturales" con los "fenómenos naturales".

La noción de "hecho" ha sido usada con frecuencia en muy diversas orientaciones filosóficas. Además, ha sido interpretada de muy diversas maneras. Un hecho (πράγμα, *factum, res gesta, Faktum* o *Tatsache,* a veces *Sachverhalt, fact, matter of fact,* etc. etc.) puede ser, según los casos, un hecho natural (un fenómeno o un proceso natural) o un hecho humano (por ejemplo, una situación determinada). Puede ser una cosa, un ente individual, etc. etc. A veces se destaca en el hecho su realidad *hic et nunc.* A veces se insufla en la noción de hecho la idea de un proceso, especialmente un proceso temporal. El término 'hecho' (o su equivalente en varias lenguas) ha sido usado en muy diversos contextos. Para algunos autores, el hecho es el resultado de un hacer: el hecho, *factum,* es el resultado de la cosa llevada a cabo, *res gesta;* el hecho es, además, el principio de lo verdadero, de tal modo que *verum ipsum factum* (Vico). Para otros autores, los hechos son las realidades contingentes; en este sentido, aunque con muy diversos supuestos, se ha hablado de verdades de hecho, a diferencia de las verdades de razón (véase VERDADES DE RAZÓN, VERDADES DE HECHO), como sucede en Leibniz; o bien de proposiciones sobre hechos a diferencia de las proposiciones sobre relaciones de ideas, como ocurre en Hume (VÉASE). Kant ha hablado con frecuencia del hecho, *Faktum,* de la ciencia natural, es decir, de la física, como "un hecho" que "está ahí" y que debe justificarse epistemológicamente. En algunos casos los hechos son considerados como objetos primarios de la "praxis", la cual incluye la teoría (VÉASE). Los positivistas "clásicos" (como Comte) han insistido mucho en que solamente los hechos son objetos de conocimiento efectivo; sólo los hechos son realidades "positivas". Los hechos pueden ser "hechos brutos" o "hechos generales". Estos últimos son como "complejos de hechos brutos". Así, por ejemplo, la caída de una manzana de un árbol es un hecho bruto, que se explica por medio de un hecho general: la gravitación. Podría decirse asimismo que los hechos generales son prolongaciones de hechos brutos.

Como puede advertirse, sería larga una historia filosófica de la noción de hecho. Además, sería complicada por cuanto en numerosos casos el vocablo

'hecho' ha sido usado sin gran precisión conceptual — por ejemplo, en el positivismo de Comte no queda bien claro en qué medida se pueden equiparar "hechos" con "fenómenos". En el presente artículo nos confinaremos a reseñar algunas doctrinas contemporáneas en las cuales se ha hecho uso de un modo relativamente preciso del concepto de hecho.

En la fenomenología (v.) de Husserl (v.) se ha establecido una distinción entre hecho *(Tatsache) y* esencia *(Wesen),* pero se ha puesto asimismo de relieve la inseparabilidad *(Untrennbarkeit')* de ambos. Según Husserl, las ciencias empíricas o ciencias de experiencia son ciencias de hechos o ciencias fácticas *(Tatsachenwissenschaften).* Todo hecho es contingente, o sea, todo hecho podría *ser* "esencialmente" algo distinto de! lo que es. Pero ello indica que a la significación de cada hecho pertenece justamente una esencia, esto es, un *eidos* que debe aprehenderse en su pureza. Las verdades de hechos o verdades fácticas caen de este modo bajo las verdades esenciales o verdades eidéticas —que poseen distintos grados de generalidad— *(Ideen,* I, § 2; *Husserliana,* III, 12). De acuerdo con ello, el ser táctico se contrapone (y subordina) al ser eidético, así como las ciencias fácticas se contraponen (y subordinan) a las ciencias eidéticas *(ibid., §* 7; *id.,* III, 21-23). Debe distinguirse entre *Tatsache y Sachverhalt;* en efecto, no puede hablarse de una *Tatsache* eidética, pero puede hablarse de *Sachverhalt* eidético en cuanto correlato de un juicio eidético y, por tanto, de una verdad eidética.

Tanto Heidegger en *Sein und Zeit* como Sartre en *L'Être et le Néans* han hablado de "faticidad" *(Fakti-zität, facticité)* en un sentido distinto de la "facticidad" positivista o siquiera husserliana. Para Heidegger, la facticidad es uno de los constitutivos del *Dasein* (1.); consiste en su "estar arrojado al mundo" como un "hecho último". "La facticidad *(Tatsächlichkeit*) del hecho *Dasein…* lo llamamos *facticidad (Faktizität) (Sein und Zeit,* § 38). El concepto de facticidad incluye el "estar-en-el-mundo" y el estar arrojado en él. Para Sartre, la facticidad es una característica fundamental del *Pour-soi,* en cuanto está "abandonado" en una situación.

Para el Wittgenstein del *Tractatus* y para el Bertrand Russell del atomismo lógico (VÉASE) los hechos son los llamados "hechos atómicos". Estos hechos son, según Wittgenstein, una combinación de objetos (entidades, cosas) *(Tractatus,* 2.01). Cada cosa es una parte constitutiva de un hecho atómico *(ibid.,* 2.011). Así, el mundo no es la totalidad de las cosas, sino de los hechos *(ibid.,* 1.1). Los hechos atómicos en cuestión son expresados por medio de proposiciones atómicas, las cuales se combinan por medio de funciones de verdad (véase FUNCIÓN DE VERDAD) formando las llamadas "proposiciones moleculares". Así, por ejemplo, "Pedro está sentado ante el espejo" es una proposición atómica que describe un "hecho atómico" — el cual está "compuesto" de "cosas" tales como Pedro y su estar sentado ante el espejo. En general, los hechos, en cuanto hechos atómicos, consisten en una posesión por una entidad particular de una característica (hechos atómicos monádicos) o en la relación entre dos o más entidades (hechos atómicos diádicos, triádicos, etc.). De acuerdo con la llamada "doctrina isomórfica del lenguaje" (véase ISOMORFISMO), los términos en una proposición deben corresponder a los componentes de un hecho atómico.

Se ha discutido al respecto qué tipo de relación hay (caso de haberla) entre hechos y cosas o acontecimientos. Algunos autores han proclamado que, según lo indicado antes, las cosas y los acontecimientos son simplemente elementos constitutivos de hechos atómicos. Otros, en cambio, han indicado que no pueden equipararse las cosas y los acontecimientos con hechos, y que debe de haber un "lenguaje de las cosas" y un "lenguaje de los acontecimientos (o los procesos)" distinto del "lenguaje de los hechos". Los partidarios de la primera teoría han puesto de relieve que puesto que todo lo que se dice de algo es una proposición, lo dicho en la proposición es siempre un hecho atómico (monádico, diádico, etc.) cualquiera que sea el "contenido" de la proposición. Así, los hechos atómicos pueden referirse asimismo a "puras cualidades", tal como en la proposición "Esto es una mancha de color rojo". Pero las dificultades que surgieron a consecuencia de la ambigüedad del término 'hecho' obligaron a algunos autores (Russell) a distinguir entre varias clases de hechos. Así, puede haber "hechos particulares" y también "hechos generales" (como "Hay hombres"). Puede haber asimismo "hechos negativos" (como "Sócrates no está vivo"), ya que a toda proposición positiva corresponde una proposición negativa, o negación de la anterior proposición.

Consideraremos ahora la cuestión de cómo pueden clasificarse los hechos, independientemente del significado que se dé al término 'hecho'.

Los hechos pueden ser clasificados de distintos modos. Puede hablarse de hechos físicos, psíquicos, sociales, históricos, etc. Una clasificación muy corriente de los hechos es la que los divide en hechos naturales y hechos culturales. Si estos últimos son interpretados desde el punto de vista histórico, la clasificación resultante de los hechos es la que los divide en hechos naturales y hechos históricos. Se ha debatido mucho acerca de si esta clasificación está bien fundada. Algunos autores afirman que cualesquiera características que se den de los hechos históricos pueden aplicarse asimismo a los hechos naturales; por ejemplo, el ser "únicos", "irrepetibles" e "irreversibles". Sin embargo, aunque los hechos naturales sean tan únicos, irrepetibles a irreversibles como los hechos históricos, no son considerados desde el mismo punto de vista. Mientras cada uno de los hechos naturales es visto como un ejemplo de una determinada clase de hechos, los hechos históricos no son simplemente ejemplos de una clase dada. Por este motivo algunos autores afirman que los únicos hechos que merecen ser llamados tales son los hechos históricos.

Si se admite la división de hechos en naturales e históricos, puede preguntarse si es posible subdividir cada uno de ellos en ciertos tipos. La respuesta es con frecuencia afirmativa. Así, los hechos naturales han sido divididos con frecuencia en hechos macrofísicos y hechos microfísicos. En cuanto a los hechos históricos, nos limitaremos a mencionar la opinión de Américo Castro, según el cual hay tres niveles "historiográficos" : el nivel de lo simplemente describible, el nivel de lo narrable y el nivel de lo plenamente o propiamente historiable. Cada uno de estos niveles lo es de un determinado tipo de hechos. El nivel de lo simplemente describible abarca

hechos tales como los que forman la trama social de las comunidades primitivas o de sociedades no primitivas en la medida en que posean ciertas estructuras relativamente invariables y no susceptibles de dar origen a creaciones sociales o técnicas importantes. El nivel de lo narrable abarca hechos usualmente considerados por los historiadores como medidas del progreso histórico (invenciones técnicas, modos de organización social, etc.). El nivel de lo plenamente o propiamente historiable abarca hechos a los que van adscritas valoraciones y creaciones —artísticas, científicas, jurídicas, religiosas, etc.— en las que tales valoraciones se incorporan o expresan. Según Américo Castro, estos tres niveles —y, por lo tanto, los diversos tipos de hechos que abarcan— no están en la realidad estrictamente separados entre sí: se entrelazan de continuo, de modo que con frecuencia es difícil saber si un hecho determinado es describible, narrable o historiable.

Una clasificación de carácter más general y que abarca en principio todos los hechos es la que ha propuesto Max Scheler (art. cit. *infra).* Según este autor, hay tres clases fundamentales de hechos : (1) los "hechos fenomenológicos"; (2) los hechos dados en la concepción natural del mundo, y (3) los hechos tratados por las ciencias. Los hechos dados en la concepción natural del mundo son los que aparecen a la percepción ordinaria. Son los hechos que se designan con frecuencia como "hechos del sentido común": hechos que se dan al hombre en cuanto ser natural dotado de ciertos órganos de sensación y percepción — y también acaso al hombre como ser social e histórico influido en sus percepciones por modos sociales y por tradiciones. Los hechos tratados por las ciencias o hechos científicos son resultado de "construcciones" que pueden interpretarse de diversos modos (como "convenciones", "puros conceptos del entendimiento", etc.). Los "hechos fenomenológicos", en cambio, son hechos primarios, originarios, previos a toda interpretación y construcción — hechos anteriores inclusive al modo natural de sernos dado el mundo. Los "hechos fenomenológicos" son por ello "hechos puros"; su contenido son los fenómenos (véase FENÓMENO), no las apariencias (véase APARIENCIA). Son aprehendidos por medio de la "experiencia fenomenológica" o "intuición fenómenológica". Son "dados por sí mismos" con anterioridad a toda experiencia inductiva y son, por tanto, previos a todo símbolo o signo mediante los cuales luego los describimos o interpretamos. Los "hechos fenomenológicos" son, en suma, "asimbólicos" e "inmanentes". Ahora bien, el que sean inmediatamente dados no significa que sean "sensibles". Según Scheler, las doctrinas (o, mejor dicho, "los puntos de vista") no fenomenológicos han errado por haber proporcionado una falsa visión de "lo dado" (v.). Ni los empiristas (para quienes los hechos son contenido de sensaciones), ni los simbolistas (para quienes los hechos son signos de cosas reales —que a la vez se convierten en símbolos—), ni los kantianos (para quienes los hechos son resultado de "imposiciones" de elementos *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento), ni los pragmatistas (para quienes los hechos son resultado de elaboraciones condicionadas por el imperativo de la utilidad) han acertado a comprender la naturaleza de los hechos primitivos y originarios de que se ocupan los fenomenólogos. Estos son los hechos cuyas unidades y cuyo contenido "son completamente independientes de las funciones sensibles por las cuales o en las cuales son dados". Para encontrarse con ellos basta con preguntar simplemente por lo dado a la intención "mentadora" sin interponer teorías extra-intencionales, objetivas o inclusive causales. Siguiendo a Husserl, Scheler distingue entre dos clases de hechos fenomenológicos: los hechos fenomenológicos en sentido amplio (hechos puramente "lógicos" o de la esfera formal) y los hechos fenomenológicos en sentido estricto (o hechos "materiales", donde 'material' no excluye *a priori,* pues estos hechos son como universales concretos) (véase A PRIORI).

Las ideas de Américo Castro, en Dos *ensayos,* 1956, págs. 22-40. — La doctrina de Scheler, en "Lehre von den drei Tatsachen", en *Schriften aus dem Nachlass,* I, 1933, 2a ed., ed. Maria Scheler, *Gesammelte Werke,* vol. 10 (1957), págs. 434-502 (trad. esp.: "La teoría de los tres hechos", en *La esencia de la filosofía,* 1958, págs. 137-217). — Véase también: Varios autores, *Studies in the Nature of Facts,* 1932 [University of California Publications in Philosophy, 14J. — Eliseo Vivas, "Value and Fact", en *Philosophy of Science,* VI (1939), 432-45. — ' Wolfgang Köhler, *The Place of Value in a World of Facts,* 1938. — E. W. Hall, *Our Knowledge of Fact and Valué,* 1961, especialmente Parte I ("Our Knowledge of Fact").

HEDONISMO es el nombre que recibe la tendencia en filosofía moral que identifica el bien con el placer, ἡδονή . El hedonismo ha tenido tantas significaciones como diversos sentidos se han dado al término 'placer'. Si prescindimos de las diferencias, a veces muy considerables, entre los diversos pensadores hedonistas o diversas escuelas hedonistas, se ha considerado que han defendido una moral hedonista los cirenaicos y los epicúreos antiguos, los epicúreos modernos o neoepicúreos (Gassendi, Valla, etc.), los materialistas del siglo XVIII, especialmente los materialistas franceses (Helvecio, Holbach, La Mettrie, etc.) y los utilitarios ingleses (por lo menos J. Bentham). Generalmente se incluye entre los hedonistas a Spinoza y a Hobbes, pero algunos historiadores disienten de esta opinión.

El hedonismo ha tenido muchos enemigos; por muy diversos motivos Platón, muchos filósofos cristianos —especialmente de tendencia ascética—, Kant y otros autores han sido antihedonistas. En general, el hedonismo ha sido frecuente objeto de crítica y, en algunos casos, de menosprecio. Excepcionalmente se ha intentado defender el hedonismo sin paliativos, no tanto por amor al placer como por motivos racionales; es el caso de W. H. Sheldon en el artículo cit. en la bibliografía. Según Sheldon, "el hedonismo ético *es* el imperativo categórico".

Ha habido muchas discusiones sobre el significado, formas, supuestos y razones del hedonismo. Los antiguos hedonistas, especialmente los cirenaicos, consideraban que el bien es el placer y el mal es el dolor. El hombre "debe" dedicarse a buscar el primero y a evitar el segundo. Hasta qué punto la evitación del dolor sea ya un placer ha sido cuestión muy discutida. En cuanto al placer, los cirenaicos parecieron subrayar el placer de los sentidos o "placer material", no siempre contra el "placer espiritual", sino como fundamento indispensable de

este último. Como este "placer sensible" es algo presente, hubo la inclinación a considerar que sólo el placer actual es un bien verdadero. Contra los cirenaicos se argüyó que los placeres pueden producir dolores. A ello se respondió que el "deber" de todo hedonista es buscar placeres (o, mejor, la satisfacción de los deseos) de tal forma que se eviten dolores subsiguientes. También se argüyó contra los cirenaicos que la doctrina hedonista es egoísta y que el placer de uno puede resultar en el dolor de otro. Por eso los cirenaicos apuntaron a una doctrina no egoísta de los placeres, pero no parecen haberla desarrollado consecuentemente. Respecto a los epicúreos, destacaron la importancia de los "placeres moderados", únicos que permiten evitar los dolores, así como la importancia de cierta "participación en los placeres" a través de una comunidad de amigos. En los epicúreos los placeres aparecen como de naturaleza menos "sensible" que en los cirenaicos; así, para los epicúreos la conversación amistosa era uno de los placeres que podía buscarse sin incurrirse en dolor.

Un argumento muy común contra el hedonismo es que en verdad no se desea el placer, sino el objeto que proporciona el placer. Pero puede argüirse a este respecto que si se busca tal objeto (con actitud hedonista) es porque proporciona placer, o se espera que lo proporcione. El placer como bien de los hedonistas es, pues, el objeto en tanto que es gozado, no el objeto en sí mismo. Cuando los hedonistas indican que el mayor bien es el placer no quieren decir necesariamente que hay un cierto "objeto" que sea identificable con el placer. "Lo que hace realmente el hedonista —escribe P. H. Nowell-Smith *(Ethics,* 1954, pág. 137)— es tratar el placer como un ingrediente común en todas las varias cosas que encontramos placenteras, y decir que cuando un hombre hace algo lo hace o porque espera que sea placentero o porque cree que es un medio para obtener algo placentero. Desear algo es esperar que sea placentero, y gozar de algo es encontrarlo placentero."

Otras críticas del hedonismo han sido formuladas desde el punto de vista de una moral muy distinta. Así, por ejemplo, Kant critica el hedonismo como una de las morales "materiales"; ninguna de estas morales es capaz de proporcionar completa seguridad sobre los conceptos morales fundamentales, como lo hace una moral "formal". También se ha criticado el hedonismo desde el punto de vista de la llamada "moral de los valores"; en esta moral el hedonismo no es siempre eliminado, pero aparece como un valor de naturaleza inferior, que puede, y debe, subordinarse a otros valores. Una crítica parecida formulan quienes distinguen entre la facultad inferior del deseo *(appetitus sensitivus) y* la facultad superior del deseo *(appetitus rationalis).* Algunos hedonistas, especialmente de tendencia epicúrea, podrían argüir a esta objeción que para ellos el deseo del placer como sumo bien es "una facultad superior (racional) del deseo. Un tipo distinto de crítica es el de G. E. Moore (Principia *Ethica,* III) cuando indica que el hedonismo es una forma de naturalismo y comete la "falacia naturalista". El hedonista afirma que *sólo* el placer es bueno como un fin o en sí mismo. Con ello olvida que 'bueno' es el nombre de una cualidad irreductible. Por otro lado, los hedonistas que afirman (como Sidgwick) que el bien propuesto por los hedonistas es una cualidad irreductible, fallan en mostrar intuitivamente tal cualidad.

Las objeciones al hedonismo como manifestación de egoísmo han sido objeto de análisis por parte de hedonistas de tendencia utilitarista tales como Bentham, J. S. Mill y Spencer. Para Bentham, los placeres difieren según la cantidad y según la causa que los produce. Hay según ello catorce diferentes clases de placeres: de los sentidos, riquezas, habilidad, amistad, buen nombre, poder, piedad, benevolencia, malevolencia, memoria, imaginación, expectación, asociación, alivio. Entre estos placeres los hay que se hallan decididamente proyectados hacia el aumento de la felicidad del prójimo. Todo hedonismo "bien entendido" exige un "cálculo de placeres". Un hedonismo altruista es defendido asimismo por J. S. Mill, para quien amar al prójimo como a uno mismo es una de las consecuencias de una moral hedonista por así decirlo "abierta". En cuanto a Spencer, combinó una moral hedonista con una doctrina evolucionista, intentando mostrar que esta última constituye la base científica de la primera (véase J. Watson, *op. cit. infra,* págs. 137-243).

Véase bibliografía de CIRENAICOS, EPICÚREOS. Además: John Watson, ***Hedonistic Theories. From Aristippus to Spencer,*** 1895. — Heinrich Gomperz, ***Kritik des Hedonismus,*** 1898. — A.-J. Festugière, ***Le plaisir,*** 1946. — W. H. Sheldon, "The Absolute Truth of Hedonism", ***The Journal of Philosophy,*** XLVII (1950), 285-304. — David Baumgardt, ***Bentham and the Ethics of Today,*** 1952. — Prácticamente todas las obras sobre problemas éticos (véase ÉTICA, MORAL) se refieren a la cuestión del hedonismo.

HEGEL (GEORG WILHELM FRIEDRICH) (1770-1831) nació en Stuttgart y después de estudiar teología en Tubinga con Schelling y Hölderlin fue preceptor privado en Berna (1794-1797) y en Francfort (1797-1800). En 1801 se trasladó a Jena, en cuya Universidad ejerció de docente privado. Durante este período estuvo bajo la influencia de Schelling y de los románticos, conservando asimismo las huellas del neohumanismo y de la educación teológica recibida en Tubinga, la cual, por otra parte, persistió durante toda su vida. Pronto, sin embargo, se separó del sistema de la identidad, publicando en 1807 su primera obra original. Redactor de un periódico de Bamberg desde 1807 a 1809, fue nombrado este último año rector del Gimnasio de Nuremberg, cargo que ejerció hasta 1816. Nombrado luego profesor en la Universidad de Heidelberg, se trasladó dos años después a Berlín, donde explicó todas las partes de su sistema con gran éxito y con el apoyo oficial (véase HEGELIANISMO).

Aunque situado en la confluencia de las corrientes del idealismo trascendental y del romanticismo, el sistema de Hegel ofrece profundas diferencias respecto a los de Fichte y Schelling. En primer lugar, rechaza decididamente partir de lo Absoluto como mera indiferencia de sujeto y objeto; semejante Absoluto es para Hegel como la noche en donde todos los gatos son pardos, "es la ingenuidad del vacío en el conocimiento", pues no permite explicar de ninguna manera la producción de las diferencias ni su realidad. En segundo término, caracteriza a Hegel una fuerte tendencia a lo "concreto" y una decidida afirmación del poder del pensamiento y de la razón frente a la vaga

nebulosa del sentimiento y de la intuición intelectual. La filosofía trata del saber absoluto — mejor dicho, *es* el saber absoluto. Pero este saber no es dado de una vez en su origen; es el final de un desarrollo que desde las formas inferiores se eleva hasta las superiores. Mostrar la sucesión de las diferentes formas o fenómenos de la conciencia hasta llegar al saber absoluto es el tema de la *Fenomenología del Espíritu* como introducción al sistema total de la ciencia. Según Hegel, la ciencia *(Wissenschaft)* es esencialmente sistemática; la ciencia consiste en nociones que se derivan unas de otras de un modo necesario. La única forma en que puede existir la verdad es, dice Hegel, "el sistema científico de esta verdad". En la verdadera naturaleza del conocimiento radica la necesidad de que sea ciencia — y, por tanto, sistema. Este sistema no es, sin embargo, un simple conjunto de proposiciones en forma deductiva; el verdadero sistema es el que resume, unifica y supera las doctrinas anteriores. Sólo en la madurez de la historia y de la ciencia puede existir, pues, una verdadera ciencia sistemática. El método de esta ciencia es el método dialéctico (véase DIALÉCTICA), o método de la evolución interna de los conceptos según el modelo de la tesis-antítesis-síntesis. El método dialéctico no es ni un puro método conceptual ni un método intuitivo; no es ni un método deductivo ni un método empírico. En estos métodos la verdad se opone al error y viceversa. En el método dialéctico el error aparece como un momento evolutivo de la verdad: la verdad conserva, y supera, el error.

Característico de Hegel es la idea de que el conocimiento no es representación por un sujeto de algo "externo"; la representación por un sujeto de un objeto es a la vez parte integrante del objeto. La conciencia es no sólo conciencia del objeto, sino también conciencia de sí. El objeto no es, pues, ni algo "exterior" ni tampoco simple contenido de conciencia. En otros términos, el conocimiento como marcha hacia lo Absoluto requiere una dialéctica del sujeto y del objeto y nunca la reducción del uno al otro.

La *Fenomenología del Espíritu* es, así, la marcha del pensamiento hacia su propio objeto, que resulta, al final, ser sí mismo en cuanto ha absorbido completamente lo pensado. En dicha marcha hay diversas frases o, mejor dicho, "momentos". Cada uno de estos "momentos" tiene su propia justificación, pero es insuficiente: de inmediato es negado y superado por otro "momento". El primer momento del saber es aquel en que la conciencia cree hallar el conocimiento verdadero en la certidumbre sensible. Parece, en efecto, que el objeto de esta certidumbre sea no sólo el más inmediato, sino también el más rico. Sin embargo, se trata de una pura ilusión. Todo lo que el conocimiento sensible puede enunciar de un objeto es decir que es. Se puede enriquecer esta noción y tratar de aprehender el objeto por medio de determinaciones espaciales y temporales, tales como "aquí" y "ahora". Pero el "aquí" y el "ahora" no tienen sentido a menos que sean unlversalizados. Sólo por la universalidad del significado de términos con los cuales pretendemos describir los datos sensibles supuestamente inmediatos podemos alcanzar certidumbre acerca de tales datos. Debe, pues, avanzarse más allá de la certidumbre sensible y encontrar lo que puede fundamentar ésta. Pero los "momentos" que siguen al de la certidumbre sensible no son tampoco suficientes. Las primeras fases en la evolución del espíritu muestran la irremediable oposición entre el sujeto y el objeto, las contradicciones existentes entre el saber del objeto y el objeto mismo. Superior a la certidumbre sensible, pero sin que quede suprimida la oposición y la contradicción, es la percepción, a la cual sigue el entendimiento, que consiste ya en el pensamiento del objeto. Este estado, por así decirlo, de pérdida de la conciencia en la diversidad del objeto y en sus contradicciones desaparece cuando sobreviene en el camino que conduce al saber absoluto el reconocimiento pleno de sí misma y de su esencial identidad consigo misma. Toda diversidad y toda oposición de la conciencia con el objeto quedan entonces desvanecidas ante la unidad revelada en el concepto y sólo entonces se puede decir propiamente que la conciencia es razón. Pero la razón no puede quedar detenida en la fase de su diversificación en las conciencias individuales; a través de una serie de fenómenos cuya sucesión enlaza Hegel no ya con la evolución de una conciencia individual, sino con la historia, la conciencia individual se hace espíritu y engloba en sus fases, conducidas dialécticamente, la existencia histórica, desde el estado de dependencia hasta el paulatino descubrimiento de la vida interior por el cristianismo, que alcanza en el curso de sus propias internas negaciones la superación de su contradicción y su triunfo final. Este triunfo no es más que la completa entrada del espíritu en sí mismo por la religión. Perdido en la selva de sí mismo, el espíritu vuelve a encontrarse en su verdadero ser cuando los grados de su desenvolvimiento lo han conducido al punto donde la revelación del dogma cristiano coincide con la verdad filosófica, pues el saber absoluto es la filosofía, el espíritu que ha llegado ya a sí mismo después de haberse manifestado en toda su verdad.

En la *Fenomenología* Hegel dice que sólo el Espíritu (o, mejor, lo espiritual) es real. Ello parece dar a entender que Hegel sostiene una filosofía "espiritualista" según la cual o solamente hay realidad espiritual o bien toda realidad se reduce en último término a realidad espiritual. Sin embargo, Hegel usa 'Espíritu' en un sentido muy distinto del que tiene el mismo término en cualquier sistema más o menos "espiritualista". Por lo pronto, el Espíritu no es para Hegel una entidad especial, o una especie de supra-entidad superior a todas las demás. "Lo espiritual —ha escrito Hegel— es la esencia, lo que existe en sí mismo." Ello significa que para Hegel lo espiritual no es propiamente entidad, sino forma (o formas) de ser de las entidades. Esta forma (o formas) de ser no se hallan establecidas de una vez para siempre, sino que están sometidas a un interno proceso dialéctico. Es en el curso de este proceso que la realidad se constituye "espiritualmente". No se trata de que la realidad, que "no era Espíritu", se vaya "espiritualizando". Se trata más bien de que la realidad se va haciendo a sí misma convirtiéndose en su propia "verdad". Lo que Hegel llama "Espíritu" es, pues, la realidad *como* Espíritu. En un cierto sentido se puede decir que la realidad "no era Espíritu" y que se ha "convertido" en Espíritu. Pero siempre que por ello no se entienda el paso de un modo de ser

aparente a un modo de ser real, o de un modo de ser real a otro modo de ser real. Al "convertirse" en Espíritu la realidad llega a ser lo que ya *era*. Ocurre sólo que lo era "sin saberlo". Por eso la realidad tiene que conquistarse a sí misma en su verdad, lo cual no puede hacerse, según indicamos antes, sin absorber el error. Las condiciones necesarias para la auto-realización del Espíritu pertenecen a esta misma auto-realización. Por eso el Espíritu evoluciona en la serie de sus "formas", "fases", "momentos" o "fenómenos" de un modo interno. No puede ser de otro modo, pues no hay nada que sea externo a lo real; lo que se llama "externo a", o "fuera de" lo real es un momento interno —que se desenvuelve *como* externo— de esta misma realidad.

La fenomenología del espíritu no) parte del saber absoluto, pero conduce necesariamente a él. Desde entonces puede el pensamiento situarse en la inmediatez de lo Absoluto mismo, ser ciencia de la Idea absoluta. Esta ciencia procede a su vez dialécticamente; el proceso de sucesivas afirmaciones y negaciones que condujo de la certidumbre sensible al saber absoluto es el mismo proceso que sirve a la filosofía para manifestar la Idea. La dialéctica surge ya en la primera división del sistema total de la ciencia. En su ser en sí, la Idea absoluta es el tema de la *Lógica*. En su ser fuera de sí, la Idea absoluta es el tema de la *Filosofía de la Naturaleza*. En su ser en y para sí mismo, la Idea absoluta es el tema de la *Filosofía del Espíritu*. Tesis, antítesis y síntesis son los distintos momentos en que cada uno de los aspectos de la Idea y la Idea misma son sucesivamente afirmados, negados y superados. La superación es al mismo tiempo abolición y conservación *(Aufhebung)* de lo afirmado, contiene lo afirmado, porque contiene la negación de la negación. La dialéctica no es, por consiguiente, un simple método del pensar; es la forma en que se manifiesta la realidad misma, es la realidad misma que alcanza su verdad en su completo autodesenvolvimiento.

Como ciencia de la Idea en su ser en sí, la *Lógica* comienza con la teoría del ser (VÉASE). El ser es la noción más universal, pero al mismo tiempo la más indeterminada. Al ser negado todo contenido en esta suma abstracción, el ser se convierte en la nada. Pero esta negación del ser queda superada por su negación misma, por el devenir (v.) — síntesis de ser y nada. El resultado de esta síntesis es la Existencia *(Dasein)* en cuanto "Ser determinado". Este ser determinado está determinado por una cualidad, por medio de la cual se convierte en un "algo". Este "algo" es negación de la negación en tanto que es por la exclusión de otras entidades que no son él. Como el carácter determinado del algo es equivalente a un límite, el "algo" de que se trata tiene que ser limitado. Esta limitación es la cantidad. La cantidad es a su vez límite, pero sin establecer en qué proporción lo es. Es, pues, menester que el algo determinado o cualidad limitado por la cantidad sea determinado por la medida. Cualidad, cantidad y medida son momentos de la primera parte de la lógica, que es a su vez el primer momento del sistema completo del ser, es decir, del ser en cuanto ser en sí. Como segundo momento aparece el ser en su manifestación o verdad: la esencia, que es a su vez afirmada, negada y superada en su ser en sí o esencia como tal, en su manifestación o fenómeno y en su unión con el fenómeno, esto es, en su realidad. Por eso la teoría de la esencia es a la vez una doctrina de las categorías de la realidad, considerada como substancia en cuanto conjunto de sus accidentes; como causalidad, en cuanto paso de lo posible a lo real, y como acción recíproca en cuanto relación mutua. En su ser en y para sí mismo, como resultado de su completo autodesenvolvimiento, el ser es el concepto. El concepto es la síntesis de los dos momentos principales del ser, es unión del ser y de la esencia, liberación de la necesidad de la esencia, ser de la substancia en su libertad. El concepto no es una mera noción de la lógica formal; como concepto subjetivo es universalidad, negación de ésta o particularidad, y superación de los dos momentos o individualidad. En el concepto son pensados su ser en sí y el juicio como momentos opuestos unidos en el raciocinio o conclusión, que permite expresar en una síntesis la universalidad de lo individual. Como concepto objetivo, revela el concepto su ser fuera de sí en sus momentos del mecanicismo, del proceso químico y de la teleología o finalidad orgánica, donde el concepto se convierte en la idea directora de una totalidad que había permanecido como disgregada en los dos momentos precedentes. Y, finalmente, como Idea, el concepto es la síntesis de los conceptos subjetivo y objetivo, la verdadera y plena unión del ser con la esencia después de haberse manifestado en su totalidad, la Idea absoluta que vuelve a sí misma tras la dialéctica que en el ser, en la esencia y en el concepto ha encontrado sus negaciones y superaciones, pues en la Idea se manifiesta de un modo radical la síntesis de las contradicciones del concepto, que es a su vez la síntesis de las contradicciones del ser.

La Idea se convierte de este modo en una de las nociones capitales del sistema hegeliano — que aspira a ser, no se olvide, el sistema de la verdad como un todo y, por tanto, el sistema de la realidad en el proceso de pensarse a sí misma. Pero la Idea no es una causa de la evolución, ni el principio que hace posible el proceso dialéctico, ni la realidad como un todo: la Idea explica el proceso de la realidad sólo en cuanto representa el término hacia el cual se encamina dicho proceso. Este término no es, sin embargo, un término exterior: es un término interior al proceso mismo. Por eso la Idea no es tampoco una entidad lógica o el aspecto lógico de la realidad. La Idea es aquello en que alcanza pleno desenvolvimiento el proceso del ser como ser en sí.

Ahora bien, la Idea, que la lógica estudia en su ser en sí, es estudiada por la filosofía de la Naturaleza en su alteridad. También en ella se desenvuelven sus manifestaciones dialécticamente: en su estado de alteridad, la Naturaleza tiende continuamente a volver a la Idea en su ser en y para sí misma, pues la Naturaleza es como el estado de máxima tensión de la Idea, el momento en que la Idea ha llegado hasta el límite de su ser-otro y en que, por consiguiente, emprende el camino hacia la subjetividad. El primer momento de esta marcha, que no debe confundirse con un proceso temporal, viene representado por la Naturaleza tal como es objeto de consideración por la mecánica: como lo inorgánico puro, como lo que está sometido al espacio, al tiempo y a la gravedad;

en el segundo momento aparece como lo físico, que no es sólo lo cuantitativo, sino el comienzo de una subjetividad de la Naturaleza expresada en los fenómenos químicos y eléctricos; en el tercer momento, como lo orgánico, lo individual, lo opuesto a la exterioridad de lo mecánico, lo que es ya casi umbral de la subjetividad. Pero en la Naturaleza no cabe jamás un dominio completo de lo universal tal como es contenido en la razón absoluta; por eso la naturaleza es, en su extrañeza de la razón absoluta, el reino de lo contingente.

La Idea en su ser en y para sí misma, al regresar del gran círculo en que, a partir de su ser en sí, recorrió los sucesivos momentos de su alteridad, constituye el objeto de la filosofía del espíritu. También en ella alcanza el Espíritu su pura y absoluta interioridad a través de un movimiento dialéctico en el cual el Espíritu como ser en sí es Espíritu subjetivo, como ser fuera de sí o por sí es Espíritu objetivo, y como ser en y para sí mismo es Espíritu absoluto. El Espíritu subjetivo es el espíritu individual, afincado en la naturaleza humana y en marcha continua hacia la conciencia de su independencia y libertad. A través de los grados de la sensación y del sentimiento, fases corporales que facilitan el acceso a la entrada en sí mismo, el Espíritu subjetivo llega a su conciencia, al entendimiento y finalmente a la razón. Libertado el Espíritu subjetivo de su vinculación a la vida natural, puesto como conciencia pura de sí mismo, se realiza en el Espíritu objetivo como Derecho, como moralidad y como eticidad. El Derecho constituye el grado inferior de las realizaciones del Espíritu objetivo, porque afecta únicamente, por decirlo así, a la periferia de la individualidad: la moralidad, en cambio, agrega a la exterioridad de la ley la interioridad de la conciencia moral. Pero esta interioridad, cuyo carácter subjetivo la hace inadecuada para la plena realización del Espíritu objetivo, debe dar paso inmediato a la eticidad, a la ética objetiva que se realiza en lo universal concreto de la familia, de la sociedad y del Estado, síntesis de la exterioridad de lo legal y de la arbitrariedad subjetiva de lo moral. Particularmente importante es, pues, para Hegel el desarrollo de la teoría del Estado. El Estado no es un mero protector de los intereses del individuo como tal, de su libertad subjetiva, sino la forma más elevada de la ética objetiva, la plenitud de la idea moral y la realización de la libertad objetiva. El Estado es el universal concreto, la verdadera síntesis de la oposición entre la familia y la sociedad civil, el punto de detención y de reposo del espíritu objetivo. La divinización hegeliana del Estado, divinización revelada en su definición del Estado como la manifestación de la divinidad en el mundo, es exigida tanto por la dialéctica del espíritu objetivo, como por su propia doctrina política, que ve el ideal de Estado en el Estado prusiano de su tiempo. Pero el Estado, cuya forma mejor es la monarquía constitucional, no consiste en el poder arbitrario de un individuo, sino en el hecho de que este individuo represente el *Volksgeist,* el Espíritu (VÉASE) del pueblo. Esta doctrina del Estado alcanza su demostración y culminación en su filosofía de la historia, donde se describe la evolución del espíritu objetivo desde las formas orientales hasta la culminación de la historia en el mundo germánico. La historia es la evolución del Espíritu objetivo en su proceso hacia la conciencia de su propia libertad. También en la historia se realiza la tesis de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional; la filosofía explica lo que es en su racionalidad y por eso las pasiones de la historia no son más que "astucias de la razón". En la historia no hay ningún deber ser, ningún utopismo, porque los momentos del Espíritu objetivo son los momentos de su interna necesidad racional.

La síntesis del Espíritu subjetivo y el objetivo es el Espíritu absoluto, que a su vez se autodespliega en la intuición de sí mismo como arte, en la representación de sí mismo como religión y en el absoluto conocimiento de sí mismo como filosofía. Cada uno de los momentos del autodes-pliegue del Espíritu absoluto es a la vez su propio autodespliegue manifestado en su historia. En la historia del arte y en la historia de la religión se revela la verdad de los momentos intuitivo y representativo del Espíritu absoluto. En la historia de la filosofía se revela, finalmente, la verdad completa de este Espíritu, que es la Idea absoluta en el gran ciclo de su evolución. Pero la filosofía aparece cuando la realidad se ha explicitado ya a sí misma, porque "el buho de Minerva sólo emprende su vuelo a la llegada del crepúsculo". Por eso la filosofía de Hegel equivale lógicamente al final de la evolución del Espíritu, a la última fase de su completo autodesarrollo y, por consiguiente, a la verdad de la Idea. En su filosofía se realiza, según Hegel, la vida de la divinidad.

Dada la índole de la presente obra, la anterior presentación de la filosofía de Hegel ha tenido que ser muy esquemática. Sin embargo, hay que tener en cuenta que hay referencias a diversos aspectos del pensamiento de Hegel en otros artículos (por ejemplo, en DIALÉCTICA; ENTENDIMIENTO; ESPÍRITU; INSTANTE; SER, etc.); a ellos puede recurrirse para completar esta exposición.

Obras: D*ifferenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange des 19. Jahrhunderts,* I, 1801 *(Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Scheling en relación con las contribuciones de Reinhold a la más fácil comprensión del estado de la filosofía a comienzos del siglo XIX). — De orbitis planetarum. Pro venia legendi,* 1801 (Dis.). — "Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere" *(Kritisches Journal der Philosophie,* ed. por Schelling y Hegel, Tubingen, 1802-1803, vol. I, cuad. 1) ("Sobre la naturaleza de la crítica filosófica en general y su relación con el estado actual de la filosofía"). Otras colaboraciones de Hegel en la misma revista comprenden: "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krugs", I, 1; "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleich des neuesten mit dem alten", I, 2; "Ueber das Verhaltnis der Naturphilosophie zur Philosophie", I, 3 (que comunmente se atribuye ahora a Schelling); "Glauben und Wissen: die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen ais Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", II, 1; "Ueber die wissenschaftlichen Be-

handlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften", II, 2 y 3. — *System der Wissenschaft. I Teil. Die Phänomenologie des Geistes*, 1807 (*Sistema de la ciencia. I. Fenomenología del Espíritu*). — *Wissenschaft der Logik* (*La ciencia de la lógica*), comprendiendo: *I Teil. Die objetive Logik. 1 Abteilung: Die Lehre vom Sein. 2 Abt. Die Lehre vom Wesen*, 1812. *II Teil. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, 1816 (*La lógica objetiva. 1. La teoría del ser. 2. La teoría de la esencia. II. La lógica subjetiva o la teoría del concepto*). — *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817 (*Enciclopedia de ciencias filosóficas en compendio*). — *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821 (*Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia del Estado en compendio*). — Hay que incluir, además, numerosas colaboraciones y reseñas de obras en revistas, así como su primer escrito anónimo sobre la constitución de Berna (1798) y su último escrito acerca del *Reformbill* inglés: "Ueber die englische Reformbill" (en *Allgemeine preussische Staatszeitung*, 1831). Las lecciones sobre filosofía de la Historia, lecciones sobre estética, lecciones sobre filosofía de la religión y lecciones sobre Historia de la filosofía aparecieron después de su muerte en la primera edición de obras completas, en 19 vols., 1832-1887, a cargo de K. L. Michelet, J. Schulze, L. von Henning, L. Boumann, E. Gans, Karl Hegel, H. G. Hotho, Ph. Marheineke, Bruno Bauer, Karl Rosenkranz (Las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en el vol. IX, por Gans; *Vorlesungen über die Aesthetik*, en el vol. X, por Hotho; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vols. XI y XII, por Marheineke; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vols. XIII-XV por Michelet; el tomo XIX incluye correspondencia. Otras ediciones: *Jubiläumausgabe*, ed. Hermann Glöckner, 26 vols., 1927-1940, incluyendo 4 vols. (23 a 26) con un *Hegel-Lexikon* por Glöckner; reimp. de esta edición, 1963 y sigs.; 2ª ed. revisada del *Lexicon* de Glöckner, 4 vols., 1957. — *Kritische Ausgabe*, iniciada en 1910 por Georg Lasson, reasumida por J. Hoffmeister en la *Neue Kritische Ausgabe*, publicada a partir de 1952 y que debe contener 35 vols., incluyendo correspondencia, la cual se ha publicado ya (XXVII-XXX, 1952-1954), y se ha reimpreso (4 vols., 1961). — Hay numerosas ediciones de obras separadas, así como ediciones de lecciones y escritos no publicados durante la vida de Hegel o en la primera edición de sus obras. En muchos casos estas lecciones y escritos han sido incorporados en alguna de las más recientes ediciones de obras. Mencionamos al efecto: *Hegels theologische Jungschriften*, ed. H. Nohl, 1907. — *Hegels erstes System* [de un manuscrito de la Biblioteca de Berlín], ed. Hans Ehrenberg y Herbert Link, 1915. — *Jenenser Realphilosophie. Vorlesungen 1803/1804*, ed. J. Hoffmeister, 1932. — *Vorlesungen 1805/1806*, ed. J. Hoffmeister, 1931. — *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. G. Lasson, 1923. — *Die Verfassung des deutschen Reiches*, nueva ed. por G. Mollet, 1935. — Hay manuscritos hegelianos en el Hegel-Archiv (Bonn), a cargo de G. Lasson. El Archiv publica desde 1961 un Anuario titulado *Hegel-Studien*. Hay también algunos manuscritos hegelianos en la Universidad de Harvard. — Entre traducciones españolas de obras de H.: *Filosofía del Espíritu*, 2 vols., 1907 (trad. E. Barriobero y Herrán). — *Estética*, 1908 (trad. H. Giner de los Ríos). — *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3 vols., 1918, reed., 1942 (trad. Eduardo Ovejero y Maury). — *Filosofía de la Historia*, 2 vols., 1928, reed., 1955 (trad. José Gaos). — *Fenomenología del Espíritu. Prólogo e Introducción. El saber absoluto*, 1935 (trad. Xavier Zubiri). — *Filosofía del Derecho* (*Introducción. La eticidad*), 1935 (trad. E. F. G. Vincent). — *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, 1937 (trad. A. Mendoza de Montero, de la versión italiana de F. Messineo). — *Filosofía del Derecho*, 1944. — *La conciencia infeliz*, 1949 (trad. C[arlos] A[strada] de B. II. 3 de la *Fenomenología*). — *Lecciones de historia de la filosofía*, 3 vols., 1955. — *Ciencia de la Lógica*, 2 vols., 1956 (trad. A. y R. Mondolfo).

La bibliografía sobre H. es muy abundante. Entre las obras biográficas, o que contienen importante material biográfico, destacamos: Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., 1901 (tomo VIII, partes 1 y 2 de la *Geschichte der neueren Philosophie*, de Kuno Fischer). — Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1905 [Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften], reimp. en *Gesammelte Werke* (1921, 2ª ed., 1925) (trad. esp.: *Hegel y el idealismo*, 1944). — Gustav Emil Müller, *H. Denkgeschichte eines Lebendigen*, 1959. — Entre las obras más propiamente filosóficas y críticas, pero algunas de ellas conteniendo asimismo interesante material biográfico, destacamos las que siguen, algunas de ellas citadas en el artículo HEGELIANISMO y procedentes de autores considerados como pertenecientes a dicha tendencia: Karl Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, 1841, 2ª ed., 1944, reimp., 1962. — R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entwickelung, Wessen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, 1857, reimp., 1962 [Contra Haym: K. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Haym*, 1858]. — J. H. Stirling, *The Secret of H., Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form, and Matter*, 2 vols., 1865. — Karl Ludwig Michelet, *H., der unwiderlegte Weltphilosoph*, 1870. — E. Caird, *H.*, 1883. — William Wallace, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy, and especially of His Logic*, 1894. — J. McTaggart-Ellis McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, 1896. — Id., íd., *Studies in the Hegelian Cosmology*, 1901. — Id., íd., *A Commentary on Hegel's Logic*, 1910. — J. B. Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic, A General Introduction to Hegel's System*, 1901. — G. J. P. J. Bolland, *Alte Vernunft und neuer Verstand oder der Unterschied im Prinzip zwischen H. und E. von Hartmann. Ein Versuch zur Anregung neuer Hegelstudien*, 1902. — Benedetto Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, 1907, revisado e incorporado a la obra *Saggio sullo H.*, 1913 (trad. esp.: *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de H.*, 1943). — G. W. Cunningham, *Thought and Reality in Hegel's System*, 1910. — P. Roques, *H., sa vie et ses oeuvres*, 1912. — G. Lasson, *H. als Geschichtsphilosoph*, 1920. — F. Rosenzweig, *H. und der Staat*, 2 vols., 1920 (I. *Lebensstationen [1770-1806]*; II. *Weltepochen [1806-1831]*, reimp., 2 vols., 1962. — Richard Kroner, *Von Kant bis H.*, 2 vols., 1921-1924, 2ª ed., en 1 vol., 1961. — W. T. Stace, *The Philosophy of H.: A Systematic Exposition*, 1924, reimp., 1955. — B. Heimann, *System und Methode in Hegels Philosophie*, 1927. — H. Wenke, *Hegels Theorie des objektiven Geistes*, 1927. — N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, tomo II, 1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, t. II, 1960). — G. della Volpe, *H., romantico e mistico*, 1929. — Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de H.*, 1929. —

Th. Häring, *H., sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., 1929-1939. — Hermann Glöckner, *H.*, 2 vols., 1929-1940 (vols. 21 y 22 de la edición de obras de H. mencionada *supra*); reimp., I, 1954. — Kurt Schilling, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen*, 1929. — Willy Moog, *H. und die Hegelsche Schule*, 1930 (trad. esp.: *H. y la escuela hegeliana*, 1932). — Miguel A. Virasoro, *La lógica de H.*, 1932. — Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932. — Íd., íd., *Reason and Revolution. H. and the Rise of Social Theory*, 1941. — Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*, 2 vols., 1933. — Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, 1936. — Justus Schwarz, *Hegels philosophische Entwicklung*, 1938. — G. Müller, *H. über Sittlichkeit und Geschichte*, 1940. — Anton Mensel, *H. und das Problem der philosophischen Polemik*, 1942. — E. di Negri, *Interpretazione di H.*, 1943. — Íd., íd., *I principî di H.*, 1949. — H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de H.*, 1945. — F. Olgiati, *Il panlogismo hegeliano*, 1946. — J. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 1946. — Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de H.*, 1946. — Íd., íd., *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de H.*, 1948. — Íd., íd., *Logique et existence. Essai sur la logique de H.*, 1953, nueva ed., 1962. — A. Kojève, *Introduction à la lecture de H.*, 1947. — G. Lukács, *Der junge H. und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 1948 (1954). — Ernst Block, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu H.*, 1949, 2ª ed., 1962 (trad. esp.: *El pensamiento de Hegel*, 1949). — G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, 1950. — Theodor Litt, *H. Versuch einer kritischen Erneuerung*, 1953, 2ª ed., 1961. — P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune H. Liberté et aliénation*, 1953. — M. Pensa, *Prelogismo tedesco*, 1954 (sobre el lenguaje hegeliano). — B. Teyssèdre, *L'esthétique de H.*, 1958. — A. R. M. Murray, *The Philosophy of H.*, 1958. — J. N. Findlay, *H. A Re-Examination*, 1958. — Franz Grégoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, 1958 [Bibliothèque philosophique de Louvain, 9]. — J. Kruithof, *Het uitgangspunt van Hegel's ontologie*, 1959 (*El punto de partida de la ontología de H.* [hay resumen en francés]. — A. T. B. Peperzak, *Le jeune H. et la vision morale du monde*, 1960. — Varios autores, *Studies in H.*, 1960 [Tulane Studies in Philosophy, 9]. — Antonio Negri, *La presenza de H.*, 1961. — Wilhelm Seeberger, *H. oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, 1961.

Hay una "Hegelbund" que organiza (desde 1930) "Congresos hegelianos". Las ponencias y debates se publican en la serie titulada Veröffentlichungen des Internationalen Hegelbundes (desde 1931).

HEGELIANISMO. La filosofía de Hegel suscitó muy pronto en Alemania grandes debates; los que se desarrollaron entre los propios partidarios de Hegel tuvieron como consecuencia la formación de varias tendencias dentro del hegelianismo. La publicación por D. F. Strauss de la *Vida de Jesús* (1835) constituyó el primer indicio de una clara división entre los hegelianos, los cuales se escindieron en una derecha ortodoxa y en una izquierda radical, según sus doctrinas políticas y su mayor o menor preferencia por el contenido doctrinal del sistema o por el método dialéctico. La derecha adoptó sobre todo el primero; la izquierda, el segundo. La doctrina de Hegel, con su tesis de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional, era muy apropiada para toda suerte de posiciones, especialmente en materia de Derecho y de filosofía política. Así, la izquierda, que fue la que adquirió mayor volumen, se caracterizó inmediatamente por su oposición al régimen dominante, diversificándose a su vez en un gran número de sectas y círculos. Entre sus representantes se destacan el mencionado Strauss, que se inclinó luego al panteísmo naturalista; Arnold Ruge (1802-1880) y Theodor Echtermeyer, editores desde 1838 de los Anuarios *de Halle para la ciencia y él arte alemanes (Hall-schen Jahrbücher für deutsche Wis-senschaft und Kunst)*, los cuales, adscritos en los primeros tiempos a la ortodoxia hegeliana, se fueron radicalizando paulatinamente; Bruno Bauer (VÉASE), Edgar Bauer (1820-1886), Ludwig Feuerbach (v.). Bruno Bauer y Feuerbach no tardaron en inclinarse hacia un antropologismo y hacia una crítica de los dogmas religiosos. Para Feuerbach, la antropología constituye la explicación necesaria de la teología; para Bruno Bauer, la "crítica pura negativa" conduce a una doctrina de la supremacía del hombre como superación de las contradicciones implícitas en la masa gregaria y en el individuo privado. Influidos a su vez por Feuerbach, llegaron Marx (v.) y Engels (v.) a una crítica del sistema social y político, basada en una aplicación del método dialéctico a la inversión de la tesis capital hegeliana (véase MARXISMO). Las huellas de la izquierda hegeliana se manifestaron también con particular fuerza en Ferdinand Lasalle (v.), quien unió en cierto modo las tesis del socialismo marxista con el nacionalismo, e inclusive en Max Stirner (v.). Los marxistas atacaron violentamente el moderantismo de Feuerbach y Bruno Bauer, que se atenían a la crítica de los dogmas religiosos, sin pasar más que superficialmente a la crítica social y a la acción política.

Junto a la izquierda hegeliana —a veces llamada "los jóvenes hegelianos"— se desenvolvió una derecha — "los viejos hegelianos". Algunos de estos últimos evolucionaron en sentidos diversos, aunque en todos los casos partiendo de conceptos hegelianos básicos; a menudo se ha hablado al respecto de un "centro hegeliano", menos "especulativo" y más "histórico", por cuanto muchos de los pensadores de este grupo moderado se distinguieron por sus trabajos en historia de la filosofía. Los "viejos hegelianos" colaboraron en una serie de revistas tales como los *Anuarios de crítica científica (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik,* 1841-1843), los *Anuarios alemanes (Deutsche Jahrbücher,* 1841-1843) y los Anuarios *de filosofía especulativa (Jahrbücher für spekulative Philosophie,* 1846-1848). En general, los "viejos hegelianos" —tanto de la derecha como del centro— son considerados más "ortodoxos" que los "jóvenes hegelianos" a que nos hemos referido antes. Entre los hegelianos de derecha y de centro se destacaron Johann Eduard Erdmann (1805-1892), historiador de la filosofía moderna *(Versuch einer wissenschaftlichen Darstettung der Geschichte der neueren Philosophie, 8* vols., 1834-1853, reimp., 7 vols., 1931 y sigs.) y autor de tratados diversos *(Grundiss der Psychologie,* 1840, 5a ed., 1873; *Grundriss der Logik und Methaphysik,* 1841, 5a ed., 1875); Eduard Gans (1798-1839), filósofo del Derecho (*Über das römische Obligationenrecht, insbesondere über die Lehre von den Innominatcontracten und dem ius poenitendi,* 1819; Das

Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte, vols. I y II, 1824-1825; vols. III y IV, 1829-1835; *Vermischte Schriften, juristischen, historischen, staatswissenschaftlichen und ästhetischen Inhalts*, 2 vols., 1834); Heinrich Bernhard Oppenheim (1819-1880), filósofo e historiador del Derecho (*System des Völkerrechts*, 1845; *Philosophie des Rechts und der Gessellschaft*, 1850; *Der Katheder-Sozialismus*, 1872); Constantin Rössler (1820-1896), que se consagró especialmente a la filosofía política y a la filosofía del Estado y del Derecho (*System der Staatslehre. A: Allgemeine Staatslehre*, 1857; *Studien zur Fortbildung der preussischen Verfassung*, 2 partes, 1863-1864; *Das deutsche Reich und die kirchliche Frage*, 1876; *Die Sozialdemokratie*, 1894); Friedrich Wilhelm Carové (1789-1852), interesado en filosofía de la religión y del Derecho canónico, así como en estética (*Über alleinseligmachende Kirche*, 2 vols., 1826-1827; *Kosmorama. Eine Reihe von Studien zur Orientierung in Natur, Geschichte, Staat, Philosophie und Religion*, 1831; *Über das Cölibatsgesetz des römisch-katholischen Clerus*, 2 vols., 1832-1833; *Über kirchliches Christentum*, 1835; *Beiträge zur Literatur, Philosophie und Geschichte. Neorama*. Parte I, 1838; *Mitteilungen aus und über Frankreich. Neorama*. Parte II, 1838; *Skizzen zur Kultur- und Kunstgeschichte. Neorama*. Parte III, 1838). Hemos dado una lista de las principales obras de estos autores por no haberles dedicado artículos especiales. Además de ellos hay que mencionar como hegelianos de derecha o de centro y más o menos ortodoxos a Kuno Fischer, Johann Karl Friedrich Rosenkranz, Karl Prantl, Carl Ludwig Michelet, a cada uno de los cuales hemos dedicado artículos.

La diversificación de la escuela hegeliana y el progresivo escepticismo respecto a las pretensiones absolutistas de los sistemas del idealismo provocó, por lo demás, una fuerte reacción antihegeliana. Esta reacción se manifestó en muy diversas maneras a lo largo del siglo XIX. Por un lado, expresaron su oposición decidida filósofos como Kierkegaard y Nietzsche, que acentuaron el carácter existencial del hombre frente a la unilateralidad de la razón y de la abstración; pensadores como Schopenhauer, cuyos ataques a Hegel fueron incesantes; adversarios del idealismo especulativo como Herbart, Fries, Beneke y, en un sentido diferente, Trendelenburg, Bolzano y, sobre todo, Brentano. Por otro lado, la irrupción del materialismo y del naturalismo a mediados del siglo hizo del hegelianismo objeto frecuente de demostraciones hostiles, que se han reproducido en la época actual por parte de todos los filósofos que han combatido la especulación y han procurado sustituirla por el análisis (VÉASE). En cambio, el hegelianismo penetró por diversos caminos en muchos países. En Francia, con Victor Cousin y su escuela, la cual se apoyó en el hegelianismo para desembocar en un eclecticismo y en una fuerte propensión a la investigación de la historia de la filosofía. Sucedió en esta escuela algo muy distinto de lo que pasó con Renan y Taine, que partiendo de un interés histórico desembocaron en concepciones a veces afines al idealismo hegeliano. En Italia, con Augusto Vera (v.), Bertrando Spaventa (v.) y Francesco Fiorentino (v.), así como con una serie de expositores y defensores del sistema hegeliano y de sus implicaciones históricas: Raffaelo Mariano (1840-1904: *La pena di morte*, 1864; *Il Risorgimento italiano*, 1866; *La philosophie contemporaine en Italie*, 1863; *Il ritorno a Kant e i neokantiani*, 1887; *Il cristianesimo nei primi secoli*, 2 vols., 1902), que fue discípulo de Augusto Vera y combinó el hegelianismo con el platonismo; Sebastiano Maturi (1843-1917: *Soluzione del problema fondamentale della filosofía*, 1869; *Principî di filosofía*, 2 vols., 1897-1898; *Relazione scolastica*, 1906); Marianna Florenzi-Waddington (1802-1870: *Pensieri filosofici*, 1840; *Filosofemi di cosmologia e di ontologia*, 1863; *Saggio sulla filosofía dello spirito*, 1867; *Dell'immortalita dell'anima umana*, 1868), que recibió asimismo la influencia de Schelling; Pasquale d'Ercole (1831-1917: *Il teismo filosofico cristiano teoricamente e storicamente considerato*, 1884), que pasó del hegelianismo al "anti-teísmo" y al positivismo. A veces se incluye entre los hegelianos italianos a Adolfo Levi (1878-1948: *La fantasia estetica*, 1913; *Sceptica*, 1921), pero este autor es más escéptico que hegeliano. El hegelianismo alcanzó máximo predicamento y, sobre todo, máxima resonancia en Italia con Croce (v.) y Gentile (v.) y con los discípulos por ellos formados. En Inglaterra se extendió el hegelianismo con un amplio movimiento opuesto al empirismo y a la filosofía del sentido común. Según algunos han indicado, las raíces de este movimiento se hallan en una de las tradiciones —la "tradición platónica"— de la filosofía anglosajona. Después del interés despertado en Inglaterra por la defensa del idealismo realizada por el poeta Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) y por el individualismo romántico de Thomas Carlyle (VÉASE), comenzó hacia 1860 un movimiento filosófico más preciso, cuyo inicio puede situarse en el libro de James Hutchison Stirling (1820-1909) sobre Hegel *(The Secret of Hegel,* 2 vols., 1865), al cual sucedieron, del mismo autor, entre otros, *Philosophy and Theology,* 1890; *The Categories,* 1903). Junto a él, y a partir aproximadamente de 1870, se sucedieron las obras de Thomas Hill Green (VÉASE), de Edward Caird (1835-1908), asimismo expositor de Kant (A *Critical Account of the Philosophy of Kant,* 1877; 2a ed., revisada, *The Critical Philosophy of Kant,* 1889), de John Caird (1820-1898), con su *Introduction to the Philosophy of Religión* (1880), fuertemente influida por Hegel; del traductor de Hegel, William Wallace (1844-1897). Desde luego, *no* todos los llamados neohegelianos dependen estrictamente de Hegel. Muchos están igualmente inclinados hacia Kant y en ciertos casos los llamados "hegelianos" son propiamente kantianos o neokantianos. Otros, sobre todo, han elaborado un pensamiento filosófico que, aunque brotado en un terreno idealista, puede estimarse original. Otros, finalmente, se han aproximado a otras comentes, tanto a las pragmatistas como, y especialmente, a las realistas. Así, el hegelianismo y neohegelianismo inglés es tanto la influencia de Hegel a través de una *atmósfera* idealista como la formación de un idealismo de raíces hegelianas (y a veces hegeliano-kantianas). Los pensadores pertenecientes a este "idealismo" —David George Ritchie (1853-1903); Henry Jones (1852-1922), John Henry Muirhead (1855-1940), James Black Baillie (nac.

1872) y, ante todo, el pensamiento de Bradley y Bosanquet (VÉANSE)— están en la posición mencionada. Lo mismo puede decirse de J. E. McTaggart, de George F. Stout (VÉANSE), así como de Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931: *Hegelianism and Personality,* 1887; *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy,* 1917; *The Idea of Immortality,* 1922), quien rechazó la hipóstasis de la conciencia en un Absoluto y señaló la necesidad de superar tanto el monismo de lo Absoluto como el dualismo metafísico por medio de una acentuación de los rasgos "empíricos" de la realidad interna, lo que le permitió, por lo demás, aproximar su pensamiento filosófico a las exigencias de la conciencia religiosa. Algo análogo puede decirse de William Ritchie Sorley (1855-1935: *The Ethics of Naturalism,* 1885; *The Moral Life and the Idea of God,* 1911; *Moral Values and the Idea of God,* 1918), quien acentuó la idea de valor para el idealismo, sobre todo en el sentido de Lotze; de Harold Henry Joachim Clément Charles Julián Webb (1865-1954: *Group Theories of Religion and the Individual,* 1916; *God and Personality,* 1919; *Divine Personality and Human Life,* 1920; *Religions Expérience,* 1945), que trabajó en el campo de la filosofía de la religión dentro de los supuestos idealistas, y aun de quienes, como H. Wildon Carr (VÉASE) o como Ernest Belfort Bax (1854-1926: *The Problem of Reality,* 1892; *The Roots of Reality,* 1907; *The Real, the Rational and the Álogical,* 1920), representan asimismo el tránsito al evolucionismo (VÉASE) en el sentido del neoevolucionismo, o finalmente, de quienes, como James Ward (VÉASE) salen muy pronto de los estrictos supuestos idealistas. En EE. UU. el hegelianismo se abrió paso sobre todo a partir de la *Sociedad filosófica de Saint Louis* (1866), a la cual pertenecían, agrupados en el *Kant Club,* filósofos como Brokmeyer, Joseph Pulitzer, George H. Howison (VÉASE), Thomas Davidson y W. T. Harris, quien organizó (1879) la *Concord School of Philosophy,* y colaboró en el *Journal of Speculative Philosophy* (véase ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO). Se suele considerar a Josiah Royce (v.) como un pensador "hegeliano" o más o menos influido por el hegelianismo, pero debe tenerse en cuenta que en el caso de Royce, como en el de los "grandes hegelianos", el carácter original del pensamiento del autor es más importante que cualesquiera huellas hegelianas que puedan rastrearse en su obra. En todo caso, tanto en Inglaterra como en EE. UU. e Italia, así como, en menor medida, en Francia, el neohegelianismo va de concierto con el kantismo y, en general, con el "idealismo".

El hegelianismo, más o menos diluido, influyó asimismo en otros países. De un modo muy destacado, en Rusia. Desde la tercera década del siglo pasado surgieron en dicho país círculos de entusiastas adeptos de Hegel. Entre los hegelianos rusos más significados de los comienzos (casi todos ellos concentrados en Moscú) figuraron N. V. Stankévitch (1813-1840) y A. I. Hersen (VÉASE). En torno a Stankévitch se destacaron M. A. Bakunín (v.) y V. G. Bélinskiy (v.). Hay que observar que todos ellos pasaron luego a la crítica del hegelianismo. Esto es especialmente cierto en Herzen, Bakunín y Bélinskiy. Influidos también por Hegel fueron en parte los "eslavófilos" Y. F. Samarin (1818-1876) y K. S. Aksakov (1817-1860). De hecho se hallan fuertes dosis de hegelianismo (cuando menos durante una fase de su actividad filosófica) en numerosos pensadores rusos del citado siglo; es el caso de S. S. Gogotski (1813-1889) y S. N. Tchitchérin (v.) entre otros. Observemos que los llamados "radicales rusos" (tales como Bakunín, Bélinskiy y Herzen) precedieron al desarrollo del hegelianismo de izquierda alemán. Posteriormente aparecieron en Rusia hegelianos ortodoxos y luego hegelianos de izquierda influidos por el marxismo (VÉASE). En Suecia el hegelianismo fue representado por J. J. Borelius (1823-1908). En Noruega, por M. J. Monrod (1816-1897). En Holanda por G. J. P. P. Bolland y su círculo. En España, el hegelianismo ejerció menos influencia; hegelianos decididos hubo pocos, pues el ambiente que hubiera podido ser conquistado por el hegelianismo había sido ya invadido por el krausismo (v.). Sin embargo, Hegel fue considerado por algunos como uno de los más grandes filósofos modernos. Un testimonio curioso al respecto es el de Juan Valera en sus artículos "La enseñanza de la filosofía en las Universidades" (1826), recogidos en *Obras completas,* tomo XXXIV, 1913. Declaraba el escritor, en respuesta a los ataques que por entonces se calificaban de "neocatólicos" contra los catedráticos madrileños influidos por el idealismo alemán, y en particular por el krausismo, que dicha tendencia, si bien tiene errores, debe ser incluida dentro de la filosofía cristiana (en cuyo seno, por lo demás, Valera situaba a toda la filosofía moderna), y que Hegel (a quien conocía principalmente por las exposiciones de Saisset, Vera y Willm), era "el más grande pensador que ha habido en el mundo desde Platón hasta ahora" *(op. cit.,* pág. 292). El hegelianismo, en cambio, fue combatido por Menéndez y Pelayo como una de las manifestaciones del panteísmo moderno.

Durante el siglo XX el pensamiento de Hegel pasó por diversas vicisitudes. Pueden encontrarse importantes huellas de Hegel en Dilthey y sus discípulos, en los pensadores de la escuela de Badén (véase BADEN [ESCUELA DE]) y en autores que se han ocupado de la naturaleza de la realidad espiritual, de las formas del espíritu objetivo y de los procesos de simbolización (así, por ejemplo, en Nicolai Hartmann, Hans Freyer y hasta Ernst Cassirer). El hegelianismo es, desde luego, importante en el marxismo, tanto en el marxismo oficial de la "filosofía soviética" (VÉASE) donde se ha hablado de "desviaciones hegelianas" (demasiada atención a la dialéctica y demasiado poca atención al materialismo), como, y sobre todo, en las diversas formas de "neomarxismo". Gran interés han suscitado ciertos problemas hegelianos a la luz del estudio de los "primeros escritos" de Marx. Tal pensamiento de Hegel ha atraído asimismo a los autores que han intentado encontrar raíces hegelianas en el existencialismo. Los estudios de A. Kojève, Jean Hyppolite, Franz Grégoire y otros autores sobre la fenomenología del espíritu y otros problemas hegelianos han contribuido grandemente al renovado interés por Hegel y a interpretaciones de la filosofía hegeliana muy distintas de las predominantes en el siglo XX. En los países anglosajones, por otro lado, la filosofía de Hegel ha sido tratada durante

el presente siglo con frecuente menosprecio, citándose a menudo a Hegel como ejemplo de "disparate filosófico". Sin embargo, aun en estos países se advierte un renovado interés por el estudio de Hegel (G. R. G. Mure y J. N. Findlay, el cual ha rechazado la idea de que Hegel fuese un "metafísico trascendente" y un "subjetivista", subrayando los elementos "empiristas" y "realistas" en el pensamiento hegeliano).

En el texto del artículo y en las bibliografías de autores a los cuales hemos dedicado artículos especiales se han mencionado los más importantes escritos de los filósofos hegelianos o de algún modo relacionados con el movimiento filosófico iniciado por Hegel. Una lista de escritos de la "escuela hegeliana" hasta aproximadamente 1860 fue compilada por Karl Rosenkranz y publicada en el vol. I de *Der Gedanke. Organ der philosophischen Gesellschaft* (1861), ed. C. L. Michelet. Recientes selecciones de textos: Hermann Lübbe, ed., *Die Hegelsche Rechte*, 1962 [con textos de F. W. Carové, J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Gans, H. F. W. Hinrichs, C. L. Michelet, H. B. Oppenheim, K. Rosenkranz, C. Rössler]. — Karl Löwith, ed., *Die Hegelsche Linke*, 1962 [con textos de H. Heine, A. Ruge, M. Stirner, M. Hess, B. Bauer, L. Feuerbach, K. Marx, S. Kierkegaard].

Para el hegelianismo en general, y especialmente el hegelianismo alemán o en filósofos de lengua alemana: Anónimo [debido a la pluma de Alexis Schmid], "Die Hegelsche Schule", *Jahrbuch der Gegenwart* (1844). — F. Exner, *Die Psychologie der Hegelschen Schule*, Cuad. 1, 1842. — R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, 1857, reimp., 1962. — Karl Rosenkranz, *Neue Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte*, 4 vols., 1875-1878 [bibliografía de "la escuela hegeliana" en vols. I, III y IV]. — Eduard von Hartmann, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus and Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, 1877 [2ª ed. de *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten*]. — H. Holtzmann, "Die Entwicklung der Religionsbegriff in der Schule Hegels", *Jahrbuch für wissenschaftliche Theologie*, XIII. — Paul Barth, *Die Geschichsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, 1890. — Kuno Fischer, *Hegel Lebens, Werke und Lehre*, 2 vols., 1901 (tomo VIII, partes 1 y 2 de la *Geschichte der neueren Philosophie*, de K. Fischer). — Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1905 [Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften], reimp. en *Gesammelte Schriften*, V (1921, 2ª ed., 1925) (trad. esp.: *Hegel y el idealismo*, 1944). — W. Windelband, "Die Erneuerung des Hegelianismus", *Sitzungsb. der Heidelb. Ak. der Wiss.* (1910). — Georg Lasson, *Was heisst Hegelianismus?*, 1916 [Philosophische Vorträge, pub. por la Kantgesellschaft, 11]. — Heinrich Scholz, *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart*, 1921 [*ibid.*, 26]. — Heinrich Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, 1927 [*ibid.*, 30]. — Erwin Metzke, *Karl Rosenkranz und Hegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des sogenannten Hegelianismus im 19. Jahrhundert*, 1929. — Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, tomo II, 1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, t. II, 1960). — Hermann Glöckner, *Hegel*, 2 vols., 1929-1940 (vols. 21 y 22 de la edición de *Werke*, de Hegel, por H. Glöckner, reimp., I, 1954. — Willy Moog, *Hegel und die Hegelsche Schule*, 1930 (trad. esp.: *H. y la escuela hegeliana*, 1932). — Siegfried Marck, *Hegelianismus und Marxismus*, 1942 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 27]. — René Serreau, *Hegel et l'hégélianisme*, 1962 [Que sais-je?, 1029] [exposición breve]. — Véanse también las bibliografías de los artículos IDEALISMO y MARXISMO.

Para el hegelianismo especialmente en otros países fuera de Alemania: Robert Mackintosh, *H. and Hegelianism*, 1903. — Hiralal Haldar, *Neo-Hegelianism*, 1927 [sobre Stirling, Green, Ciard, Wallace, Ritchie, Bradley, Bosanquet, J. Watson, H. Jones, Muirhead, J. S. Mackenzie, Lord Haldane, McTaggart]. — H. Höhne, *Der Hegelianismus in der englischen Philosophie*, 1936. — Fr. Houang, *Le néo-hégélianisme en Angleterre. La philosophie de B. Bosanquet 1848-1923*, 1954. — Id., íd., *De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du néohégélien anglais B. Bosanquet*, 1954. — C. M. Perry, *The Saint Louis Movement in Philosophy*, 1930. — Francis B. Harmon, *The Social Philosophy of the Saint Louis Hegelians*, 1943 (tesis). — Henry A. Pochmann, *New England Trascendentalism and Saint Louis Hegelianism. Phases in the History of American Idealism*, 1949. — De Lucia, *Hegel in Italia*, 1891. — F. L. Mueller, *La pensée contemporaine en Italie et l'influence de H.*, 1941. — B. Groce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, 1950 [con un ensayo sobre el "renacimiento hegeliano" propiciado por algunos existencialistas]. — Antología de textos hegelianos italianos: M. Rossi, ed., *Sviluppi dello hegelismo in Italia*, 1957. — J. Elías de Tejada, *El hegelismo jurídico español*, 1944. — D. Tschizewskij [Cyzevs'kyj], ed., *Hegel bei den Slaven*, 1934 [Slavistische Arbeitsgemeinschaft der deutschen Universität in Prag]. — Id., íd., *Hegel v Rosii*, 1939 (*Hegel en Rusia*). — B. Jakowenko, *Geschichte des Hegelianismus in Russland*, I, 1938. — A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, 1950, págs. 103-70. — Ole Koppang, *Hegelianismen i Norge. En ide-historisk Underoekelse*, 1943. — J. A. Salomaa, "Die Anfänge des Hegelianismus in Finnland", *Kantstudien*, XXXIX (1934), 301-15. — Véase asimismo la *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1932) con artículos sobre la influencia de Hegel en diversos países. — Véase asimismo la bibliografía de IDEALISMO.

HEGEMONICO. En diversos filósofos griegos aparece la idea de "lo hegemónico", τὸ ἡγεμονικόν o "algo hegemónico" —una realidad, un principio, etc.—, es decir, de algo que posee superioridad (o "hegemonía") sobre todo lo demás. Tal ocurre con algunos pitagóricos al hablar de un principio supremo, el cual puede ser un número —así, el 7 o el 10, o el 1, que engendra todos los demás números— o bien la noción de armonía. Especialmente importante es la idea de "lo hegemónico" en los estoicos, los cuales usaron la expresión ἡγεμονικόν en un sentido filosófico "técnico". Para los estoicos, especialmente para los representantes del antiguo y medio estoicismo (Crisipo, Posidonio) lo hegemónico puede referirse al cosmos y ser un principio material, como la tierra, y, sobre todo, el fuego. Puede también —y con mayor frecuencia— referirse al alma; en este caso se llama ἡγεμονικόν a la "parte directora del alma", es decir, a la parte racional. La "parte directora del alma" es la que recibe la "presentación" o "representación" (Sexto Empírico, *Pyrr. Hyp.*, II, 70). Así, la "parte directora" es tan importante para los estoicos que, en rigor, no es propiamente una parte, sino "el alma misma", especialmente el alma en tanto que principio unificante de to-

das las operaciones "mentales". Ello no significa que lo "hegemónico" sea para los estoicos algo espiritual; fieles a su "corporalismo", dichos filósofos suponían que había una especie de "materia racional", de la cual estaba compuesta "lo hegemónico".

En todo caso, lo hegemónico es para los estoicos una realidad que hace posible la unidad y asegura su mantenimiento. Lo hegemónico es, así, realmente *principatum,* como lo llama Cicerón para traducir *quod Graeci* ἡγεμονικόν *vocant (De natura deo-rum,* II, 11).

HEGUESÍAS (siglo III antes de J. C.), fue uno de los cirenáicos. Según Diógenes Laercio (II, 93 y sigs.), Heguesías adoptó los mismos principios que Arístipo, es decir, el placer y el dolor. Ahora bien, acentuó de modo tan radical el carácter indiferente de las virtudes humanas —como la amistad y la gratitud—, y llegó tan lejos en la negación de la posibilidad de que el hombre sea feliz a causa de los sufrimientos del cuerpo y de los que experimenta el alma por causa de ellos, que fue llamado el abogado de la muerte, πεισιθάνατος. Ello no es debido a que predicara el suicidio, sino a que acentuaba de un modo extremo el carácter indiferente de cualesquiera de las circunstancias humanas —libertad o esclavitud, nobleza o baja alcurnia, riqueza o pobreza— como medidas del placer o del dolor. A causa de ello, recomendaba simplemente liberarse del dolor por medio de la indiferencia hacia los acontecimientos y las circunstancias, subrayando de este modo más que otros filósofos cirenaicos el tema de la completa autosuficiencia del sabio.

HEIDEGGER (MARTIN), nac. (1889) en Messkirch (Bade), estudió en la Universidad de Friburgo i.B. con Rickert y Husserl. Tras doctorarse en la misma Universidad (1914), fue nombrado en ella "Privatdozent" (1916). En 1923 fue nombrado profesor titular en Marburgo, y en 1928 —año en que se jubiló Husserl— profesor titular en Friburgo i.B. En 1933 fue elegido rector de la Universidad, iniciándose una breve pero muy discutida etapa de su vida, en la cual —a juzgar por su discurso de entrada como rector— pareció adherirse al nacionalsocialismo. Sin embargo, dimitió del rectorado pocos meses después, continuando en la enseñanza, pero llevando una vida retirada. Suspendido del empleo cuando la ocupación de la Alemania occidental por los aliados —y de la zona de Friburgo, i.B. por los franceses—, hacia 1945, se le permitió reingresar en la Universidad en 1952, pero desde entonces su actividad propiamente universitaria ha sido intermitente.

En varios artículos de esta obra (por ejemplo, ANGUSTIA; CONCIENCIA MORAL; COSA; CUIDADO; DASEIN; DIFERENCIA; ENTE; ESTAR; EXISTENCIA; EXISTENCIALISMO; EXISTENCIARIO; ÉXTASIS; EXTERIOR; FUNDAMENTO; FUTURO, FUTUROS; HERMENÉUTICA; HISTORICISMO; HORIZONTE; IDENTIDAD; INSTANTE; JUEGO; MUERTE; MUNDANO; MUNDO; NADA; ÓNTICO; OTRO (EL); PENSAR; PRIMITIVO; PROYECTO; REPETICIÓN; RESISTENCIA; TIEMPO; VERDAD; VOCACIÓN) nos hemos referido, a veces con cierto detalle, a algunos conceptos fundamentales usados por Heidegger. Ello permitirá abreviar nuestra exposición, sustituyendo algunos desarrollos por simples llamadas —o implícitas referencias— a otros artículos, pero antes de iniciarla es menester decir unas palabras sobre el discutido asunto de la "evolución" del pensamiento heideggeriano.

Se han propuesto varias teorías sobre posibles "fases" en la "evolución" de dicho pensamiento. Por ejemplo, en conferencias hasta el momento no publicadas, Richard Kroner ha opinado que hay cuatro "fases": "filosofía de la muerte" (fase ya abandonada al publicar, en 1927, *El Ser y el Tiempo);* "filosofía de la nada" (hasta 1929); "filosofía del ser" (de 1929 a 1936 aproximadamente); "filosofía del sacrificio y de la gracia" (desde 1936). Juan Antonio Nuño ha hablado de dos "períodos": el sistemático (representado por *El Ser y El Tiempo y* la obra sobre Kant) y el "historicista" (posterior a la obra sobre Kant). Muchos autores han hablado de dos "fases" fundamentales: la "existencialista" y la de la "filosofía del ser". Otros autores han hablado simplemente del "primer Heidegger" y del "último Heidegger". Etc., etc.

En nuestra exposición nos atendremos básicamente a una especie de "división" muy semejante a la establecida entre el "primer Heidegger" (principalmente el representado por *El Ser y el Tiempo* y la conferencia sobre qué es metafísica) y el "último Heidegger" (cuyo pensamiento se revela ya poco después de la publicación de *El Ser y el Tiempo* y que culmina, hasta el presente, en sus escritos sobre lo que "significa" [ordena] el pensar, sobre el lenguaje y otros, especialmente aquellos en los que se desarrolla la idea del "pensar conmemorativo"). Se trata, en suma, del Heidegger anterior al "reverso" o "conversión" *(Kehre;* por tanto, lo que puede llamarse "pre-*Kehre")* —el Heidegger que, aun cuando planteándose ante todo la pregunta por el ser, insiste en el *Dasein y* en su "estar-en-el-mundo"— y el Heidegger del "reverso" o "conversión" (lo que puede llamarse "post-*Kehre")* — el último Heidegger", principalmente conocido por fórmulas como "El hombre es 'arrojado' por el Ser"; "El hombre habita en la casa del ser: el lenguaje", etc. Con ello facilitamos la exposición del pensamiento de Heidegger, ateniéndonos primero a las ideas expresadas principalmente en *El Ser y el Tiempo, y* luego a las ideas expresadas en sus obras menos "sistemáticas" y, en cierto modo, "menos filosóficas". Además, seguimos al propio Heidegger en su declaración de que lo que se ha llamado su "última filosofía" no constituye una ruptura con respecto a la expuesta en *El Ser y el Tiempo,* pues todos sus pensamientos filosóficos son como exploraciones que marchan ora hacia adelante, ora hacia atrás, pudiendo compararse con "paradas" en una exploración continua, de acuerdo con el principio: "Lo permanente en el pensar es el camino" (*Unterwegs zur Sprache,* pág. 99). Desde este punto de vista, las investigaciones contenidas en *El Ser y el Tiempo* aparecen como un "alto" dentro de una exploración de carácter más amplio, que Heidegger ha resumido en diversas formulaciones: "el Tiempo y el Ser", "El Ser y el Lenguaje", "El Ser como 'esenciador' del ser del hombre", "la irrupción del Ser", "el pensar conmemorativo", "el juego del Ser", etc., etc.

Durante una cierta época fue común decir que Heidegger no alcanzó a salir del estadio de la filosofía existencial *(existenziell),* sin poder poner pie en el estadio de la filosofía existenciaria *(existenzial)* [véase EXISTEN-

CIARIO]. Según ello, la filosofía de Heidegger sería una "filosofía de la existencia" *(Existenzphilosophie)* similar a las desarrolladas por Kierkegaard o Jaspers. Prueba de ello, se indicó, es que Heidegger no llegó a completar ni siquiera la primera parte de *El Ser y el Tiempo.* Por tanto, la filosofía de Heidegger sería, en el fondo, una de las formas del existencialismo (v.) contemporáneo. Heidegger rechazó estas interpretaciones y manifestó que su interés principal desde el comienzo fue no la analítica del *Dasein* (VÉASE), sino la pregunta acerca del ser *(Sein).* Las obras del "último Heidegger" confirman las presunciones del autor. En efecto, aunque con el fin de no quedarse encerrado en una mera descripción del *Dasein* Heidegger ha tenido que llevar a cabo la citada "conversión" *(Kehre),* ésta se ha efectuado desde las posiciones adoptadas en *El Ser y el Tiempo.* Podemos, pues, considerar esta obra como el primer ataque a la cuestión del ser efectuado desde el ángulo de una analítica existenciaria cuya dimensión capital es ontológica. El *Dasein* es un ente, pero no uno como los demás, pues "en su ser le va su ser". Como la comprensión del ser es una determinación ontológica del *Dasein,* éste aparece no sólo como óntico (v.), sino como ontológico. El *Dasein* (el "ser-ahí", la "Existencia", la "realidad humana", "el estar") es preeminente sobre todos los demás entes porque en el curso de su comprensión, en cuanto comprensión ontológica, se abre la realidad del ser. En vez de partirse de una idea cualquiera del ser y aplicarla automáticamente al *Dasein,* hay que partir de una analítica existenciaria por medio de la cual se prepara el terreno para la comprensión del ser en general. Pero no solamente hay que evitar partir de una supuesta comprensión del ser en general, sino también de cualquiera de las ideas del ser puestas en circulación por la filosofía. Estas ideas no hacen sino "recubrir" el ser. Por eso es menester proceder a una "destrucción de la ontología", es decir, a una disolución de las capas encubridoras, endurecidas en el curso de la historia del pensamiento filosófico. De ahí que Heidegger considere que su punto de partida es un punto de partida verdaderamente radical — más radical que el del *Cogito* (véase COGITO, ERGO SUM) y más radical que el de toda "conciencia trascendental", sea kantiana o husserliana.

Ahora bien, con el fin de llevar a cabo la citada analítica existenciaria Heidegger pone a su servicio la fenomenología (v.). Ésta permite ir "a las cosas mismas", pero sobre todo permite descubrir el "ser de los entes". Por tanto, la fenomenología no es un simple método; es el modo como se pone en marcha la ontología. La fenomenología es en este sentido una "hermenéutica" (VÉASE). La verdad fenomenológica equivale a la "apertura *(Erschlossenheit)* del ser" y es, por ello, "verdad trascendental".

El Ser y el Tiempo tenía que constar de dos partes. La primera parte era una hermenéutica del *Dasein* en la dirección de la temporalidad, descubriéndose el tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser. La segunda parte debía ser una "destrucción fenomenológica de la ontología". La primera parte se divide, en la intención de Heidegger, en tres secciones: un análisis fundamental y preparatorio del *Dasein;* un estudio del *Dasein y* la temporalidad; y un estudio del tiempo y el ser. La segunda parte tenía que dividirse en otras tres secciones: una, principalmente sobre la doctrina del esquematismo, de Kant; otra sobre el fundamento ontológico del *Cogito* cartesiano y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la *res cogitans;* otra, principalmente, sobre la concepción aristotélica del tiempo. Sólo las dos primeras secciones de la primera parte fueron publicadas en lo que apareció como *Sein und Zeit I.* Sin embargo, el libro de Heidegger sobre Kant puede considerarse como por lo menos un fragmento de la segunda parte, y otros escritos de Heidegger, en particular los consagrados a la teoría platónica de la verdad y al comentario de fragmentos de varios presocráticos, pueden considerarse como otras varias secciones. Por el momento, bosquejaremos sólo algunos de los temas de las secciones publicadas de la primera parte de *El Ser y el Tiempo.*

Ante todo, Heidegger procede a la hermenéutica (*Auslegung)* del *Dasein* (VÉASE). El *Dasein* es su propia posibilidad, la cual no es una característica o predicado, sino su propio ser. Por eso la naturaleza propia del *Dasein* consiste en su existencia y no es aprehendido mediante categorías, sino por medio de los "existenciarios". Ello distingue la analítica del *Dasein* de toda psicología o antropología. Pues el *Dasein* no es un ente como los demás; propiamente, no es un ente, sino un existente, es decir, una realidad en cuyo ser le va su ser. Ahora bien, el *Dasein* puede existir en los dos modos de la autenticidad (VÉASE) y la inautenticidad. Cabría en vista de ello proceder a dos tipos de analítica existenciaria. Pero ello no es necesario. Por un lado, se puede tomar el *Dasein* en su estado indiferenciado con respecto a la autenticidad y a la inautenticidad. Por otro lado, en la interpretación *(Auslegung)* del Dasein indiferenciado se revelan ya los modos auténtico e inauténtico.

La analítica existenciaria del *Dasein* se efectúa en el sentido o dirección de la temporalidad en la que, a la postre, va a constituirse. La estructura fundamental es el "ser-en-el-mundo" *(in-der-Welt-sein)* — el "estar-en-el-mundo". No es el hallarse de una cosa en otra, sino (y de ahí los guiones) una realidad total: el estar-en-el-mundo es un modo de ser. Por eso no hay un sujeto en un mundo (realismo) ni un mundo en un sujeto (idealismo) (véase EXTEMOR). Por otro lado, el mundo (VÉASE) no es un conjunto de cosas; 'mundo' designa, como indica Heidegger, "la noción ontológico - existenciaria de la *mundanidad".* El mundo inmediato del Dasein es el "mundo circundante" *(Umwelt).* Pero este "mundo circundante" no es una *res extensa.* Ello no significa que se descarte todo espacio. Mas el espacio (VÉASE) designado por la expresión *res extensa* está, por así decirlo, incluido en la circunmundanidad, o mundanidad del mundo circundante en cuanto mundo-en-el-cual-estoy. La interpretación ontológica de la circunmundanidad lleva a Heidegger a un examen de la diferencia entre el estar-presente *(vorhanden) y* estar-a-mano *(zuhanden).* Este último es lo característico del utensilio, el cual no es una cosa con la cual se hace algo, sino el hacer mismo. El utensilio, sin embargo, no es tal por estar subjetivamente determinado a un cierto uso: la "utensibilidad" y "empleabilidad" del utensilio es una determinación ontológica. Algo semejante ocurre con el espacio: éste no es primariamente *res*

extensa, sino una especie de orientación-en, que envuelve el acercamiento y el des-acercamiento o distanciamiento. Pero acercarse y alejarse (o, si se quiere, alejarse y des-alejarse) no son propiedades subjetivas, sino también caracteres ontológicos por medio de los cuales se aclara la misma noción de extensión.

El "quien" del *Dasein* soy "yo mismo", pero yo soy sólo en la medida en que "soy-con": ser es para el *Dasein Mit-Dasein,* Ahora bien, en la "relación" de cada *Dasein* con los demás y con el mundo, es decir, en el fundamental "ser-con" *(Mit-sein)* del *Dasein* en cuanto está-en-el-mundo aparece el modo de ser fundamental del *Dasein* como preocupación *(Besorgen).* El *Dasein* puede, ciertamente, tratar de "despreocuparse"; es lo que sucede en la existencia cotidiana donde predomina el "uno" — el "se", en las formas del "se ve", "se dice", etc. El "uno" es como una degradación del *Dasein.* Pero no es degradación moral; ni siquiera es degradación ontológica en el sentido de ser "menos" (véase *supra): es* una degradación existenciaria que constituye el *Dasein y* que, por tanto, no debe ser juzgada negativamente. Es verdad que la descripción del *Dasein* como "caído" *(verfallen)* —como perpetuamente "distraído" por las "habladurías", el "afán de novedades", etc.— parece llevar a una "crítica de la existencia cotidiana". No obstante, la caída del *Dasein* es una de sus caras ontológicas. En efecto, para cada una de las formas básicas de la estructura del *Dasein* —la "disposición" o el "encontrarse-en" *(Befindlichkeit),* el "comprender" *(Verstehen) y* el habla *(Rede)*— hay dos aspectos: el de la autenticidad, en el recobramiento de sí mismo por sí mismo o apropiación, y el de la inautenticidad, o caída, u olvido de sí mismo, en la distracción. Ambos son existenciariamente constitutivos. Pero no hay duda que Heidegger muestra una indudable preferencia por el aspecto auténtico —o las formas de este aspecto— como constitutivo del *Dasein* como tal.

Tal sucede al intentar determinar el ser del *Dasein* por medio del cuidado *(Sorge).* Es verdad que el estar-en-el-mundo es siempre ya un estar-caído (un haber-caído). Pues, en fin de cuentas, estar-en-el-mundo es haber sido arrojado al mundo, y este ser arrojado es como una caída. No es menos cierto, sin embargo, que el *Dassin* tiene la posibilidad de "levantarse" de esta "caída". Ello sucede por la angustia (VÉASE), en la cual el *Dasein* se comprende en su nihilidad ontológica. Ésta no es resultado de un ser esencialmente criatura, sino de un no ser propiamente "nada". En su conferencia sobre qué es metafísica, Heidegger elaboró algunos de los temas apuntados en ***El Ser y el Tiempo:*** la angustia y la nada (VÉASE) son dos de ellos. Al comprenderse, el *Dasein* se descubre como "cuidado por..." y como angustia. Ésta revela al *Dasein* en su flotar en la nada. La cual, por lo demás, no es la supresión del ser: la nada no es negación del ente, sino posibilitación del ente en cuanto "elemento" del *Dasein.* La nada es aquello de que el *Dasein* se ve surgir y que puede hundirse. Por eso preguntarse "¿Por qué hay ser y no más bien nada?" —la pregunta fundamental de la metafísica— no tiene exactamente el mismo sentido que la pregunta tenía, por ejemplo, en Leibniz. No es una pregunta dirigida a explicar por qué hay algo, sino más bien a haber comprender la nada que sostiene y en la cual todo "algo" flota.

Las formas básicas de la estructura del *Dasein* —el "encontrarse en", el "comprender" y el "habla"— no son disposiciones psicológicas. El "encontrarse en" es la situación misma, no algo "exterior" o "interior"; es el hecho de "estar ahí", "arrojado" y teniendo que habérselas con la propia existencia en cuanto estar-en-el-mundo. El "comprender" es, por así decirlo, "el constituirse comprensivamente", el ser original dado como un "poder-ser". Por eso el comprender está estrechamente relacionado con el "proyectar", el ser como proyecto *(Ent-wurf),* esto es, como proyecto de su propia posibilidad de ser. El "habla" es una de las posibilidades fundamentales del "estar-en-el-mundo". Así entendidas, estas formas básicas pueden organizarse en la unidad estructural del cuidado. El cuidado constituye el ser del *Dasein* porque sólo el cuidado pone de relieve el irle a sí mismo al *Dasein* su propio ser. El irle a sí mismo su ser es el "pre-ser-se", el anticiparse a sí mismo en su ser. Por eso el ser del *Dasein* puede ser definido como *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt-) als Sein bei (innerweltlich begegnendem Seiendem)* [en la traducción de Gaos: "pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)"]. Esta definición es la misma que la del cuidado y por ello puede decirse que el cuidado es el ser del *Dasein.*

El *Dasein* como cuidado es la idea que permite entender la temporalidad del *Dasein* (o el *Dasein* como temporalidad). En este punto se insertan en la analítica de Heidegger los temas de la muerte y de la conciencia en cuanto llamado a sí mismo *(Ruf).* La muerte aparece como la constante posibilidad del anticiparse o "pre-ser-se". La muerte puede afrontarse auténtica o inauténticamente. Algo análogo ocurre con la conciencia o llamado. Este llamado no es exterior ni tampoco (psicológicamente hablando) interior; en rigor, es el *Dasein* que se llama a sí mismo en la conciencia moral *(Gewissen),* la cual se revela de este modo como el llamado del cuidado. Por eso el llamado en cuestión es como una "vocación", a la cual el *Dasein* puede o no ser fiel.

El sentido ontológico del cuidado es la temporalidad. Ésta no es la esencia del tiempo como realidad mundana ni el carácter del ser temporal en general: es la unidad del cuidado como temporalidad. Por eso no puede hablarse simplemente de pasado, presente y futuro, ni siquiera (psicológicamente) de recuerdo, percepción y anticipación. La temporalidad del *Dasein* es una temporalidad "originaria" en el sentido de ser la temporalización del *Dasein* en cuanto "preocupado" por su propia posibilidad de ser como estar-en-el-mundo. Lejos de ser el tiempo mundano el modelo de la temporalidad del *Dasein,* ésta es el modelo de aquél.

Cada uno de los elementos básicos del *Dasein* tiene su propio modo de temporalización; en rigor, consiste en la auto-temporalización del *Dasein* de cierto modo. Las dimensiones de la temporalidad no son por ello "fases", sino más bien "éxtasis" (VÉASE). La temporalización del *Dasein* por sí mismo no es el pasar del tiempo ni el suceder de acontecimientos: es el propio ser del *Dasein* en su "irle su ser en su ser". En este "irle su ser" el *Dasein* se temporaliza primariamente como anticipación de sí mismo; de ahí el primado del "futuro" en el *Da-*

sein. La anticipación tiene lugar como "pre-ser-se" en el pasado, con lo cual el *Dasein* se hace presente a sí mismo. Estos modos de temporalización difieren según el elemento del *Dasein* considerado —el "encontrarse en", el "comprender" y el "habla"— y dentro de cada elemento difieren según la temporalización se efectúe en la forma de la autenticidad o de la inautenticidad. En cuanto auténtica, la temporalidad del *Dasein* es histórica — no en el sentido de que el *Dasein* tenga una historia, sino en el sentido de estar constituido por la historicidad (VÉASE). En efecto, "sólo una temporalidad auténtica, que es a la vez una temporalidad finita, hace posible algo como un destino, esto es, hace posible algo como una auténtica historicidad".

Puede preguntarse ahora si hay algún camino que lleve del tiempo originario al "sentido del ser", es decir, si el tiempo se revela también horizonte del ser. Son las preguntas con que termina Heidegger las partes publicadas de *Sein uncí Zeit.* Casi desde este momento empieza la segunda fase de Heidegger —el "último Heidegger"—, no como un abandono de *Sein und Zeit,* pero sí como una reversión o conversión *(Kehre).* Desde la misma, *Sein und Zeit* aparece, según el propio Heidegger ha declarado en *Holzwege,* como un "mojón" en el camino hacia el ser. Pero desde ahora se trata de un camino "inverso" en todos los sentidos. El ser no aparecerá ya como lo "abierto" al *Dasein,* sino como lo que hace posible la propia abertura del *Dasein.* La verdad no aparecerá como apertura del *Dasein,* sino como iluminación por el ser, como una especie de protección del ser en cuanto Presencia. Etc., etc. En general, lo característico del pensamiento del "último Heidegger", aparte su hostilidad a la exposición sistemática, su preferencia por lo poético, su constante buceo en lo escondido en la Palabra, es el transformar el pensar acerca del ser en un "pensar el ser mismo", es decir, en un aparecer el ser como "llamando" o "significando". Lo que hace el pensamiento es aquí "significar algo", esto es, indicar el camino para llegar hasta él. El ser se convierte en una casa donde pueda habitar el hombre que en lugar de "forzar" el ser se inclina humildemente ante él; se convierte en un claro en un bosque donde los caminos no van nunca a ninguna parte. El ser puede aparecer y puede ocultarse, pero en ningún caso es apariencia, sino presencia; el ser como apariencia no es un ser, sino un ente. Lo mejor para aprehender el ser es justamente no aprehenderlo, dejarlo en su ser; el hombre debe permanecer donde está, sin tratar de forzar la realidad mediante la técnica, con el fin de permitirle al Ser trans-parecer. El ser es como una especie de luz, alojada en el lenguaje — en el lenguaje poético o creador. El ser es así el horizonte luminoso en el cual todos los entes están en su verdad. El ser es una especie de gracia; la importancia del hombre radica no en despejar el camino para alcanzar esta gracia, sino en dejarla ser y dejarse llevar por ella a un tiempo: el hombre es, en rigor, "el pastor del ser". El hombre no encamina el ser a su realización o a su degradación, sino que el ser hace posible para el hombre existir o no auténticamente. Cierto que el ser tiene que aparecer de algún modo en un horizonte. Este horizonte parece ser cada vez más en Heidegger el lenguaje. Hasta es posible decir *cum grano salis* que el ser es no el tiempo, sino el lenguaje. Y como el lenguaje en el cual el ser no es "forzado" no es el lenguaje científico —el cual constituye la realidad como objeto— ni el técnico —el cual modifica la realidad para aprovecharse de ella—, no queda sino un tipo de lenguaje que por un lado es esencialmente poético, pero que en el fondo es "conmemorativo". Pensar el ser es, así, "conmemorarlo". Lejos de la descripción, de la explicación, de la interpretación, estamos dentro de la "conmemoración". Hay que conmemorar el ser para que no caiga en el olvido. Pero conmemorar el ser es a la vez protegerlo contra la descripción, la explicación y la interpretación. Por tanto, acceder al ser es algo muy distinto de conocerlo. Al ser se accede no por *el* análisis metafísico, sino por el "habitarlo". Como "la cosa" manifiesta su carácter en la "reunión" de sus elementos, el ser manifiesta su carácter en la "reunión" de los entes. Pero el ser no es el conjunto de los entes ni un ente especial: el ser es el habitar de los entes. Por eso habitar en la tierra es un modo de seguir el ser. El ser "reúne" "en verdad" y, además, "en libertad".

Por la índole de la presente obra no hemos podido hacer aquí sino enunciar a la carrera algunas de las "indicaciones" del "último Heidegger". Ello es, por supuesto, insuficiente. Pero no sólo porque la naturaleza de estas "indicaciones" radica en el modo de hacerlas y en el lenguaje en que están expresadas, de modo que no pueden en ninguna manera "resumirse", sino también porque tales "indicaciones" no bastan tampoco por sí mismas. A pesar de su tendencia a "poetizar el ser conmemorándolo y habitándolo", Heidegger no deja de lado ni la ontología ni la insistencia en la "diferencia ontológica". Ontológicamente, y hasta "onto-teo-lógicamente", las "indicaciones" de Heidegger sobre el ser, el pensamiento conmemorativo, el juego, etc., son paralelas a una ontología que hasta el momento parece poder ser sólo negativa. En efecto, lo que ontológicamente resulta del "último Heidegger" es que el ser no es nunca ningún ente, ni un principio de los entes, ni el "fondo de la realidad". No es tampoco algo inefable, porque el ser hace justamente posible el lenguaje; el ser es lo que hace que se pueda hablar de las cosas. Mas si el ser no es ningún ente ni es tampoco principio de los entes, habrá que concluir que el ser no es nada. Y en algún sentido tal ocurre; por eso Heidegger procedió a tachar en una de sus obras el vocablo 'ser'. Sin embargo, hay en Heidegger un decidido intento de no hacer del ser algo "escondido". El ser es un misterio, pero no en el sentido de estar fuera de toda comprensión, sino sólo en cuanto no es comprensible a base de ninguno de los entes. Ahora bien, al subrayar "la diferencia ontológica", Heidegger parece indicar que el ser del cual se habla y en cuya "casa" habita el hombre, es la realidad misma en cuanto ser. Según ello, el ser sería todo lo que se ha negado de él. No estaría oculto tras los entes; sería los entes mismos en cuanto presentes. Esta presencia, por lo demás, no tiene lugar de una sola vez: es una "historia" y a la vez un "destino". La historia y el destino del ser son a la vez la historia y el destino del "pensar esencial" como "pensar conmemorativo": el destino del ser es "advenir" como historia del pensar esencial, del pensar que "juega" con el ser y se refleja en el ser. En el curso de este

"advenimiento" se "reblandece" la tradición "endurecida" para recobrarse la verdadera tradición, que es tradición del ser en su advenir.

Obras: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, 1914 (Disc) (*La teoría del juicio en el psicologismo. Contribución crítico-positiva a la lógica*). — "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CLXI (1916), págs. 173 y sigs. [Lección para obtener la *venia legendi* en Friburgo] ("El concepto de tiempo en la ciencia histórica"). — *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916 (*La teoría de las categorías y de la significación en D. E.*) [véase el artículo GRAMÁTICA ESPECULATIVA]. — *Sein und Zeit*. I. Hälfte, 1927 [edición separada del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII. Las sucesivas ediciones de esta obra incluyen revisiones, algunas de ellas interesantes, pero ninguna radical. Pueden dividirse las ediciones en dos grupos: de la 1ª a la 4ª (1940) y de la 4ª a la 8ª (1957); en la 7ª ed. (1953) anuncia el autor que no habrá continuación de la obra] (trad. esp.: *El Ser y el Tiempo*, 1951, por José Gaos; ed. revisada, 1962). Resumen y abreviatura de esta obra por José Gaos en *Introducción a "El Ser y el Tiempo" de Martin Heidegger*, 1951. — *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 [edición separada del *Jahrbuch*, etc., X], 2 ed., 1951 (trad. esp.: *K. y el problema de la metafísica*, 1954). — *Was ist Metaphysik?*, 1929 [edición separada del *Jahrbuch*, etc., XI], 5ª ed., 1959, con una "Einleitung: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik" y un "Nachwort" (trad. esp.: "¿Qué es Metafísica", en *Cruz y Raya* [Madrid], Nº 6 [1931], por X. Zubiri; otra trad. en *Sur* [Buenos Aires], Nº 5 [1932], por Raimundo Lida; trad. de "El retorno al fundamento de la metafísica", en *Ideas y Valores* [Bogotá], Nos. 3 y 4 [1952]; otra trad. en *Revista Cubana de Filosofía*, 1953). — *Vom Wesen des Grundes*, 1929 [edición separada de *Festschrift für Edmund Husserl*, 1929], 3ª ed., 1949 (trad. esp.: *La esencia del fundamento*, 1944, por J. D. García Bacca). — *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933 [discurso de toma de posesión del rectorado en Friburgo] (*La autoafirmación de la Universidad alemana*). — *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1937 [conferencia de 1936] (trad. esp.: "H. y la esencia de la poesía", en *El Escorial* [Madrid], Nº 28 [1943]; otra trad. con el mismo título, 1944, por J. D. García Bacca). — *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943, 2ª ed. con una "Ammerkung", 1947 [texto procedente de 1930] (trad. esp.: "De la esencia de la verdad", en *Cuadernos de Filosofía* [Buenos Aires], Nº 1 [1948], por Carlos Astrada). — *Erläuterungen zu Hölderlin*, 1944 [en sucesivas ediciones titulado: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*] [incluye "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" y otros trabajos]. — *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 [incluye "Platons Lehre von der Wahrheit", procedente de cursos dados en 1930-1931 y 1933-1934 y publicada antes en *Geistige Überlieferung*, 1942, ed. E. Grassi; y "Brief über den Humanismus" dirigida a Jean Beaufret; hay ed. separada de esta "Carta" en *Über den Humanismus*, 1949] (trad. esp.: "La doctrina de Platón acerca de la verdad", en *Cuadernos de Filosofía* [Buenos Aires], Nos. 10-12 [1953]; trad. esp. de "Carta sobre el humanismo", en *Realidad* [Buenos Aires], Nos. 7 y 9 [1948], por A. Wagner de Reyna; otra trad.: *Carta sobre el humanismo* [Madrid, 1959]. — *Holzwege. Eine Sammlung von Vorträgen*, 1950 [incluye: "Der Ursprung des Kunstwerkes" (núcleo de una conferencia de 1935, con un "Nachwort" de 1950); "Die Zeit des Weltbildes" (conferencia dada en 1938 con el título "Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes" con agregados); "Hegels Begriff der Erfahrung" (textos de un seminario de 1942-1943); "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" (de cursos universitarios 1936-1940 y 1943); "Wozu Dichter?" (conferencia de 1946); "Der Spruch des Anaximander" (redactado en 1946)]. Hay trad. esp. de capítulos de esta obra: "El origen de la obra de arte", en *Cuadernos Hispanoamericanos* [Madrid], Nos. 25-27 (1952); *La época de la imagen del mundo*, 1958; *Arte y poesía* [incluye *Hölderlin y la esencia de la poesía*], 1958. — *Der Feldweg*, 1953 [artículo ahora publicado separadamente y antes aparecido en *Wort und Wahrheit*, Nº 5 (1950)] (*El sendero*). — *Einführung in die Metaphysik*, 1953 [de un curso de 1935 con agregados] (trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, 1956, 2ª ed., revisada, 1960). — *Was heisst Denken?*, 1954 [de dos cursos dados en 1951 y 1952] (trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, 1958). *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954 [escritos procedentes de 1947] (trad. esp.: "Sobre la experiencia del pensar", en *Anuario de Arte y Literatura* [República Argentina], 1961-1962). — *Vorträge und Aufsätze*, 1954 [incluye: "Die Frage nach der Technik" (conferencia de 1953, publicada en el *Boletín* de la Bayerische Akademie der Schönen Künste, III); "Wissenschaft und Besinnung (conferencia de 1953); "Überwindung der Metaphysik" (de notas procedentes de los años 1936-1946); "Wer ist Nietzsches Zarathustra?" (conferencia de 1953; "Was heisst Denken?" (conferencia de 1952, publicada antes en *Merkur*, VI, 1952, distinta del texto del libro del mismo título, Cfr. *supra*); "Bauen, Wohnen, Denken" (conferencia de 1951, publicada en Neue Darmstädter Verlaganstalt, 1952); "Das Ding" (conferencia de 1950, publicada en el *Boletín* citado *supra*, I, 1951); "Dichterisch wohnet der Mensch" (conferencia de 1951, publicada en *Akzente*, Cuaderno 1, 1954); "Logos" (publicada en el *Festschrift für H. Jantzen*, 1951); "Moira" (parte del libro *Was heisst Denken?* no incluida en la edición de 1954); "Aletheia" (de un curso de 1943 sobre Heráclito)] (hay trad. esp. de varias partes de este libro: "¿Qué significa pensar?", en *Sur*, Nos. 215-216 [1952]; "La Cosa", en *Ideas y Valores* [Bogotá], 1953 y, en otra trad. en *Cuadernos Hispanoamericanos* [Madrid], Nº 33 [1958], 133-58; "El poema habita el hombre", en *Revista Nacional de Cultura* [Caracas], Nº 110 [1955]. — *Was ist das –die Philosophie?*, 1956 [texto de una conferencia dada en una reunión de filósofos en Cerisy-la-Salle, Normandía, en 1955] (trad. esp.: *¿Qué es eso, la filosofía?*, 1958; otra trad.: *¿Qué eso de la filosofía?*, 1960; la primera trad. contiene una carta de Heidegger al traductor, Victor Li-Carrillo). — *Zur Seinsfrage*, 1956 [reimp., con algunos cambios del trabajo titulado "Über 'die Linie'", publicado en *Festschrift für Ernst Jünger*, 1955] (trad. esp.: *Sobre la cuestión del ser*, 1958). — *Hebel –Der Hausfreund*, 1957 (*H. El amigo del hogar*). — *Identität und Differenz*, 1957 [incluye: "Der Satz der Identität" (conferencia de 1957) y "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" (de un seminario dado en 1956-1957)] (*Identidad y diferencia*: "El principio de identidad" y "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"). — *Der Satz vom Grund*, 1957 [de 13 lecciones dadas en la Universidad de Friburgo en 1955-1956 y la conferencia dada en Bremen y en Viena en 1956] (trad. esp.: *El principio de razón*, 1958). — *Gelassenheit*, 1959 [incluye: "Gelassenheit" (discurso pronunciado en 1955) y "Zur Erörterung der Gelassenheit" (discusión entre tres personas en 1944-1945)] (trad. esp.: "Serenidad", en *Eco* [Bogotá], Nos. 1-4 [1960]. — *Unterwegs zur Sprache*,

1959 [incluye: "Die Sprache" (conferencia dada en 1950); "Die Sprache im Gedicht" (publicado en *Merkur*, N° 6 (1953) con el título "Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes"); "Aus einem Gespräch von der Sprache" (coloquio de 1953-1954 con el profesor japonés Tezuka, de la Universidad de Tokío); "Das Wesen der Sprache" (conferencia dada en 1957"); "Das Wort" (conferencia dada en 1958); "Der Weg zur Sprache" (conferencia dada en 1959, con algunos cambios)] (trad. esp. de partes de esta obra: "Georg Trakl. Una localización de su poesía", en *Georg Trakl. Poesías*, trad. por H. Zucchi, 1956, págs. 7-56; "El habla", en *Revista de Filosofía* [Santiago de Chile], VIII, 2-3 [1961]. — *Nietzsche*, 2 vols., 1961 [de lecciones dadas en Friburgo entre 1936 y 1940 y una serie de "Abhandlungen" escritos entre 1940 y 1946]. — *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen*, 1962 [de un curso de invierno dado en 1935-1936 en la Universidad de Friburgo con el título "Grundfragen der Metaphysik"] (*La pregunta por la cosa. En torno a la doctrina kantiana de los principios trascendentales*). — *Kants These über das Sein*, 1962 (*La tesis kantiana sobre el ser*).

La bibliografía sobre Heidegger es muy nutrida. Véase Hermann Lübbe, *Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955*, 1957. — En un folleto titulado *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, mit vier Beilagen und einer Bildtafel*, 1960, Guido Schneeberger (que ha publicado asimismo un *Nachlese zu H. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, 1962) ha insistido en la actividad de Heidegger como miembro del partido nazi. — Consúltese el *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, 1961, de Hildegard Feick, que contiene asimismo referencias a otras obras de H.

Sobre H. mencionaremos las siguientes obras: Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930. — E. Schott, *Die Erdlichkeit des Daseins nach M. H.*, 1930. — J. Kraft, *Von Husserl zu H.*, 1932, 2ª ed., 1959. — J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in H. und Jaspers*, 1933. — A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung über M. Heideggers Existentialontologie*, 1935. — A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers*, 1935 (trad. esp.: *Existencia trágica*, 1942). — Alois Fischer, *Die Existenzphilosophie M. Heideggers*, 1935. — Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1936. — K. Lehmann, *Der Tod bei H. und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage: Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, 1938. — Alberto Wagner de Reyna, *La ontología fundamental de H.*, 1939. — Alphonse de Waelhens, *La philosophie de M. H.*, 1942 (trad. esp.: *La filosofía de M. H.*, 1945). — Íd., íd., *H.*, 1955 [en la serie "Filósofos y sistemas" dirigida por V. Fatone]. — J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, vol. I, 1947. — J. Moeller, *Die Existentialphilosophie M. Heideggers im Lichte der katholischen Theologie*, 1947. — Ismael Quiles, *H., el existencialismo de la angustia*, 1948. — Pietro Chiodi, *L'esistenzialismo di H.*, 1948, 2ª ed., 1955.

Aunque algunas de las obras anteriores tratan algo del "último Heidegger", casi todas ellas se refieren principalmente, y algunas exclusivamente, al "último Heidegger". Algunas de las obras mencionadas a continuación siguen atendiendo principalmente al "primer Heidegger", pero muchas de ellas se refieren asimismo al "último Heidegger" y algunas tratan exclusivamente del "último Heidegger". Otras (como las de M. Sacristán Luzón y Werner Marx) toman a Heidegger en su conjunto.

C. Astrada, K. Bauch, L. Binswanger *et al.*, *M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, 1949. — Carlos Astrada, *Ser, humanismo, "existencialismo". Una aproximación a H.*, 1949. — Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1949 (trad. esp.: *Crisis de la metafísica*, 1961). — E. Vietta, *Die Seinsfrage bei M. H.*, 1950. — W. Biemel, *Le concept du monde chez H.*, 1950. — Karl Löwith, *H., Denker in dürftiger Zeit*, 1953, 2ª ed., 1960 (trad. esp.: *H., pensador de un tiempo indigente*, 1958). — Pietro Chiodi, *L'ultimo H.*, 1952, 2ª ed., 1960 [Collezione di "Filosofia", 10]. — A. de Waelhens, *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, 1953. — J. R. Sepich, *La filosofía de Ser y Tiempo, de H.*, 1954. — M. Wyschogrod, *Kierkegaard and H. The Ontology of Existence*, 1954. — Jean Wahl, *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur l'Introduction dans la Métaphysique par H.*, 1956.—Marjorie Grene, *H.*, 1957. — P. Fürstenau, *M. H. Das Gefüge seines Denkens*, 1957. — Katharina Kantack, *Das Denken M. Heideggers*, 1959. — M. Ott, *Denken und Sein. Der Weg Heideggers und der Weg der Theologie*, 1959. — Thomas Langan, *The Meaning of H. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*, 1959. — J. M. Hollenbach, *Sein und Gewissen. Über den Ursprung von Gewissensregungen. Eine Begegnung zwischen H. und thomistische Philosophie*, 1959. — Paul Hühnerfeld, *In Sachen Heideggers. Versuch über ein deutscher Genie*, 1959. — Manuel Sacristán Luzón, *Las ideas gnoseológicas de H.*, 1959. — Juan Antonio Nuño, "La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía. La tarea de la destrucción de la historia de la ontología en relación con la filosofía griega", *Episteme. Anuario de Filosofía* [Caracas], 1959-1960, págs. 189-280 [hay separata]. — Wolfgang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei M. H.*, 1960. — F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heideggers*, 1961. — Vincent Vycinas, *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of M. H.*, 1961. — Maurice Corvez, *La philosophie de H.*, 1961. — Werner Marx, *H. und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, 1961. — G. Noller, *Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, 1962. — Albert Chapele, *L'ontologie phénoménologique de H.*, 1962. — Mario Manno, *H. e la filosofia*, 1962. — Erasmus Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, 1962 (Dis.).

HEIMSOETH (HEINZ) nac. (1886) en Colonia, estudió en Heidelberg (con Windelband) y en Marburgo (con H. Cohen y Natorp). Desde 1921 fue profesor "extraordinario" en Marburgo; desde 1923, profesor en Königsberg; desde 1931, en Colonia. Heimsoeth se ha distinguido por sus estudios sobre la filosofía (y especialmente sobre la metafísica) moderna, en la que ha subrayado la continuidad de los temas, mostrando con ello que la historia de la filosofía no es un conjunto de sistemas "aislados", sino el desarrollo de una "problemática". Heimsoeth se ha interesado especialmente por hallar en la historia de la filosofía y en los sistemas de diversos pensadores los temas, los motivos, los fundamentos y en particular los supuestos. Influyente ha sido sobre todo la interpretación kantiana de Heimsoeth; nuestro autor ha destacado los motivos metafísicos en el pensamiento de Kant, corrigiendo con ello la perspectiva casi exclusivamente epistemológica de sus maestros de Marburgo. Heimsoeth se ha ocupado asimismo de ciertos problemas claves en la filo-

sofía moderna (como los problemas de la constitución monadológica de lo real), de la filosofía alemana anterior a Kant, del idealismo alemán y de ciertos temas metafísicos en el pensamiento contemporáneo desde Nietzsche. Al subrayar la continuidad en los temas dentro de la metafísica de Occidente Heimsoeth se ha interesado especialmente por lo que hay de "germánico" en esta metafísica sin por ello concluir que la filosofía moderna sea exclusivamente alemana.

Obras principales: *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, 2 vols., 1912-1914 (*Los métodos del conocimiento en D. y en L.*). Esta obra se compone de las dos siguientes partes: *I. Historische Einleitung. Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis* [texto de la dis. del autor de 1911] (*Introducción histórica. El método de D. del conocimiento claro y distinto*); *II. Leibniz' Methode der formalen Begründung, Erkenntnislehre und Monadologie* [publicado también aparte, 1913] (*El método de la fundamentación formal, la doctrina del conocimiento y la monadología de L.*). — *Die sechs Grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922, 4ª ed., 1958 (trad. esp.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 1928, 3ª ed., 1960). — *Fichte*, 1923 (trad. esp.: *F.*, 1931). — "Metaphysische Motive in der Ausbildung der kritischen Idealismus", *Kant-Studien*, XXIX (1924), 121-59 ("Motivos metafísicos en la elaboración del idealismo crítico"). — "Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit", *Philosophischer Anzeiger*, I (1925-1926), 3-42 ("La lucha en torno al espacio en la metafísica moderna"). — *Metaphysik und Kritik bei Ch. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*, 1926 (*Metafísica y crítica en Ch. A. C. Contribución a la pre-historia ontológica de la C. de la R. P. en el siglo XVIII*). — *Metaphysik der Neuzeit*, 1929 (trad. esp.: *La metafísica moderna*, 1932). — *Die Errungenschaften des deutschen Idealismus* (folleto, 1931 [trad. esp.: "Las conquistas del idealismo alemán", *Revista de Occidente*, XXXVI (1932), 311-30]). — "Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie", *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII (1934/1935), 127-48 (trad. esp.: "Política y moral en la filosofía de la historia de Hegel", *Revista de Occidente*, XLVI [1934], 113-49). — "Geschichtsphilosophie", 1942, en *Systematische Philosophie*, ed. N. Hartmann, 561-647 ("Filosofía de la historia"). — "Zür Geschichte der Kategorienlehre", en *N. Hartmann. Der Denker und sein Werk*, ed. H. Heimsoeth y R. Heiss, 1952, págs. 144-72 ("Para la historia de la doctrina de las categorías"). — *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches "Immoralismus"*, 1955 (*Supuestos e impulsos metafísicos en el "Inmoralismo" de N.*). — *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, 1960 (*Átomo, Alma. Mónada. Orígenes y fondo de las antinomias de la división, de Kant*). — Algunos de los artículos antes mencionados y otros han sido recogidos en los dos volúmenes de *Gesammelte Abhandlungen*: *I. Studien zur Philosophie Imm. Kants*, 1956; *II. Studien zur Philosophiegeschichte*, 1961. — Noticia biográfica y bibliográfica: Friedhelm Nicolin, "Die Schriften Heinz Heimsoeths", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XV (1961), 579-91.

HEINEMANN (FRITZ) nac. (1889) en Lüneburg, estudió en Marburgo y profesó en Frankfurt a. M. En 1933 se refugió en Holanda y luego en Inglaterra, donde actualmente reside. Formado en las enseñanzas de la Escuela de Marburgo (VÉASE), Heinemann se interesó al principio en una refundamentación no estrictamente epistemológica de la crítica kantiana. Más tarde, Heinemann manifestó interés por las filosofías del espíritu, de la vida y de la existencia como manifestaciones contemporáneas de ciertas formas básicas de pensar que se revelan ya en la época moderna. En su discusión de estas formas de pensar Heinemann acuñó el vocablo 'existencialismo' que luego ha tenido tan gran fortuna. Su interés por el existencialismo no ha hecho, sin embargo, de Heinemann un existencialista; en alguna medida, Heinemann ha intentado incorporar muy diversos elementos, incluyendo los imperantes en Inglaterra, dentro de su propia filosofía. Todos esos elementos han sido, además, estudiados desde el punto de vista de ciertas formas de pensar. La admisión de una pluralidad de formas le ha conducido a la idea del carácter esencialmente polimórfico de la filosofía (véase PERIFILOSOFÍA).

Obras: *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit*, 1913 (*La estructura de la Crítica kantiana de la razón pura y el problema del tiempo*). — *Plotin*, 1921. — *Neue Wege der Philosophie*, 1929 (donde se introduce el término 'existencialismo') (*Nuevas rutas de la filosofía*). — *Odysseus oder die Zukunft der Philosophie*, 1939 (*Odiseo o el futuro de la filosofía*). — *Essay on the Foundations of Aesthetics*, 1939. —*D. Hume, the Man, and His Science of Man*, 1940. — *Existentialism and the Modern Predicament*, 1953, 2ª ed., 1954; ed. alemana: *Existenzphilosophie lebendig or tot?*, 1954 (trad. esp.: *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*). — F. H. publica regularmente un "Philosophical Survey" en The Hibbert Journal. — Ha dirigido la publicación de la obra titulada: *Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichtem, Disziplinen und Aufgaben*, 1959.

HELMHOLTZ (HERMANN VON) (1821-1894) nac. en Potsdam, fue profesor de fisiología desde 1849 en Königsberg, desde 1855 en Bonn, desde 1858 en Heidelberg, desde 1871 (de física) en Berlín. La mayor parte de las investigaciones realizadas por Helmholtz son del dominio de la ciencia (física, biología y fisiología principalmente, pero también matemáticas y psicología); entre ellas mencionamos los trabajos sobre la aplicación de la ley de conservación de la energía, sobre termodinámica y electrodinámica, sobre el movimiento de los fluidos, sobre acústica y en particular sobre óptica fisiológica. Pero Helmholtz es asimismo importante por la influencia ejercida en el campo de la filosofía, tanto por sus explícitas doctrinas filosóficas como por las que se hallan implícitas en su obra científica. Explícitamente Helmholtz es considerado como un neokan-tiano del tipo de F. A. Lange. No sólo, en efecto, consideraba la teoría del conocimiento como la disciplina filosófica central, sino que también interpretaba el sujeto kantiano en un sentido psicofisiológico. Los estudios sobre percepción del espacio y conciencia del tiempo eran, pues, para Helmholtz, una parte capital de la teoría del conocimiento: la epistemología es, a su entender, una fisiología de los sentidos. Ello no significa para nuestro autor que haya algo "innato" en nuestras representaciones de la realidad; las representaciones son, por el contrario, adquiridas. Por eso Helmholtz estimaba que los elementos aprióricos del conocimiento no son principios que se refieren directamente a lo real, sino normas

metódicas por medio de las cuales podemos manipular lo real. Al fisiologismo y al empirismo se unía, pues, en Helmholtz un cierto convencionalismo, cuando menos en lo que toca a las reglas metódicas. Característico del trabajo de Helmholtz es que no solamente emplea conceptos científicos en sus análisis filosóficos, sino también conceptos filosóficos en su trabajo científico. Lo último puede verse con claridad en sus investigaciones sobre la teoría de la percepción, que no son solamente un conjunto de trabajos experimentales, sino también una serie de estudios epistemológicos.

Obras: *Ueber die Erhaltung der Kraft*, 1847 (*Sobre la conservación de la energía*). — *Ueber die Wechselwirkungen der Naturkräfte*, 1854 (*Sobre las acciones recíprocas de las fuerzas naturales*). — *Ueber das Sehen des Menschen*, 1855 (*Sobre la vista del hombre*). — *Handbuch der physiologischen Optik*, 1856-1866, 3ª ed., 1909-11 (*Manual de óptica fisiológica*). — *Ueber das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*, 1862 (*Sobre la posición de las ciencias naturales en el conjunto de las ciencias*). — *Die Lehre von den Tonenempfindungen*, 1863, 6ª ed., 1913 (*La doctrina de las sensaciones de sonidos*). — *Ueber die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen*, 1868 (*Sobre los hechos que fundamentan la geometría*). — *Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft*, 1869 (*Sobre la finalidad y progresos de la ciencia natural*). — *Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome*, 1870 (*Sobre el origen y la significación de los axiomas geométricos*) [según Helmholtz, los axiomas de la geometría se basan en intuiciones empíricas]. — *Induction und Deduktion*, 1873. — *Die Tatsachen der Wahrnehmung*, 1879 (*Los hechos de la percepoión*). — *Zählen und Messen*, 1887 (*Contar y medir*). — *Vorträge und Reden*, 1885 (*Conferencias y discursos*). — *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 3 vols., 1881-1895 (*Artículos científicos*). — *Vorlesungen über theoretische Physik*, 6 vols., 1897-1925 (*Lecciones sobre física teórica*). — *Schriften zur Erkenntnis theorie*, ed. P. Hertz y M. Schlick, 1921 (*Escritos acerca de la teoría del conocimiento*). — Véase L. Königsberger, *H. von Helmholtz*, 3 vols., 1902-1903. — A. Riehl, *Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant*, 1904. — J. Hamm, *Das philosophische Weltbild von Helmholtz*, 1937 (Dis.).

HELMONT (FRANCISCUS MERCURIUS VAN) (1618-1699), hijo de J. Baptista van Helmont y nacido probablemente en el mismo lugar que éste, desarrolló las doctrinas de su padre y de Paracelso y llegó a la formulación de una doctrina monadológica (véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA) en muchos respectos parecida a la de Leibniz, por lo cual se supone que éste —que se relacionó con F. M. van Helmont— pudo haber recibido sus influencias para la erección de su propia monadología. Según F. M. van Helmont, el fondo de toda la realidad está constituido por substancias indivisibles, a la vez de carácter espiritual y corporal, que llama *mónadas* y que se distinguen entre sí de un modo gradual —especialmente según el grado de perfección—, de modo que todas forman en el universo un gran continuo. Estas mónadas se desarrollan internamente y son, en último término, de naturaleza plástica (v. PLÁSTICO), Están dispuestas en orden jerárquico, encabezadas por una mónada superior, Dios, eterna y absolutamente perfecta. El número de mónadas es muy grande (aunque finito) no solamente en las substancias materiales, sino también en las espirituales. Pero así como hay una mónada que dirige el universo monadológico, hay también mónadas centrales que dirigen y regulan ciertas regiones de mónadas espirituales: son las almas. Estas últimas transmigran continuamente en el curso de su autoperfeccionamiento, que culmina en su reposo en el seno de la unidad divina. Como su padre y como Paracelso, F. M. van Helmont hacía culminar su concepción del mundo con una teología, según la cual Cristo es el mediador entre la mónada suprema y las almas, el eslabón entre la eternidad y el tiempo, la inmutabilidad y el movimiento.

Obras: *Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima delineatio*, 1667. — *Seder Olam sive ordo seculorum historica ennarratio doctrinae*, 1693. — *Quaedam praemeditatae et consideratae cogitationes super quattuor capita libri primi Moisis, Genesis nominati*, 1697. — Edición de opúscu los: *Opuscula philosophica*, 1690. — Véase Broeckx, *Le baron F. M. van Helmont*, 1870. — L. Stein, *Leibniz und Spinoza*, 1890.

HELMONT (J. BAPTIST VAN) (1577-1644) nac. en Vilvoorden, en las cercanías de Bruselas, estudió medicina y luego profesó cirugía en Lovaina. Abandonó la medicina por no encontrar en ella respuesta a sus inquietudes metafísicas, y viajó por Alemania, Suiza e Inglaterra, se familiarizó con la alquimia y, sobre todo, con los escritos de Paracelso. Hostil a los escolásticos y a los humanistas, así como a los agustinianos y a los panteístas, van Helmont siguió las doctrinas de Paracelso y defendió la necesidad de distinguir entre teología y conocimiento de la Naturaleza. Este último se fundaba, según van Helmont, en la observación y en la "intuición". Fundamental es al respecto su teoría de que el mundo material es el producto de la elaboración de una materia originaria o *fluor generativus* por una fuerza que le da forma. El principio según el cual se produce esta forma (y las formas subsiguientes) es el llamado *archeus* o *aura vitalis*, el cual se convierte en el espíritu seminal de las cosas. Este *archeus* produce y regula los organismos y las funciones orgánicas por medio de *archei* subordinados. Éstos mezclan las substancias fundamentales (sal, sulfuro y mercurio) procedentes de los dos fermentos originarios (aire y agua) para la composición de los seres y especialmente de los organismos. Característico de J. B. van Helmont (como lo fue de Paracelso) es la mezcla constante entre la experimentación y la especulación, así como el uso de los motivos alquímico-biológico-cosmogónicos para la explicación de conceptos teológicos (como el de creación, pecado original y resurrección). Las doctrinas de J. B. van Helmont son, además, típicas de una de las corrientes imperantes en el Renacimiento: la corriente que puede llamarse organológica, para la cual el universo se entiende por analogía con el organismo, y éste es concebido en una forma plástica (véase PLÁSTICO).

Obras: *Dageraat ofte nieuwe opkomst der Genees-Kounst in verborgen grundregulen der Nature* (prob. 1615) (*El amanecer o el resurgimiento de la medicina en las leyes fundamentales ocultas de la Naturaleza*). — *Ortus medicinae*, 1648, 2a ed., 1652 (ed. por su hijo, Franciscus Mercurius van Helmont). — Edición de obras: *Opera, Lugdun.*, 1667. — Véase M. Rommeleare, *Étude sur J.*

B. *H.,* 1868. — F. Strunz, J. B. *van H.,* 1907. — W. Pagel, J. B. *van H. Einführung in die philosophische Medizin des Barock,* 1930. — P. Nève de Mévergnies, *J.-B. van H., philosophie par le feu,* 1935.

HELSINKI [HELSINGFORS] (GRUPO DE). Damos este nombre a un grupo de filósofos finlandeses, casi todos profesores de filosofía en las Universidad de Turku y Helsinki, que han trabajado, y siguen trabajando, dentro del espíritu del empirismo lógico. Ello no significa que el grupo de Helsinki sea simplemente una de las manifestaciones del "Círculo de Viena" (v.). Aun cuando los filósofos en cuestión se han ocupado, y siguen ocupándose, de temas de lógica, lógica del lenguaje científico y temas similares, que constituyeron el principal interés de los miembros de dicho "Círculo" y que han sido preocupación constante de los empiristas lógicos, no lo hacen con espíritu de dogmatismo, sino en forma crítica.

Los estudios más importantes realizados por los filósofos del grupo de Helsinki son estudios lógicos (cálculo de predicados, lógicas modales, lógica "sin negación", etc.) y epistemológicos o, más exactamente, de conceptuación en las ciencias naturales, particularmente en la física y en la experiencia cotidiana. También han realizado algunos estudios de la historia de la filosofía, usando a tal efecto los instrumentos conceptuales de la lógica y la epistemología contemporáneas. Entre los conceptos filosofía de la ciencia más detalladamente estudiados por varios de los filósofos del grupo se hallan los de causalidad y probabilidad. Algunos de los filósofos de referencia se han ocupado asimismo de cuestiones que rozan la ontología, cuando menos la "ontología crítica y analítica"; tal es el caso especialmente de Eino Kaila con sus estudios del concepto de realidad física.

Entre los filósofos del grupo de Helsinki destacamos a Eino Kaila (VÉASE), Uuno Saarnio, Kaarlo J. J. Hintikka, K. Jaakko, Veli Valpola, Jussi Tenkku, Raili Kauppi, Julius M. E. Moravcsik, Reijo Wilenius, Jalmar Edvard Salomaa, H. G. von Wright (v.) y Erik Stenius. Muchas de las colaboraciones de estos autores han aparecido en los volúmenes publicados con el nombre de *Acta Philosophica Fennica,* órgano de la Societas Philosophica Fennica. Colaboran asimismo con frecuencia en la revista *Theoria,* ligada al grupo afín de Oslo, así como en revistas fuera de Escandinavia, en particular las de lógica, epistemología y filosofía de la ciencia.

HELVECIO (HELVÉTIUS [CLAUDE-ADRIEN]) (1715-1771), nac. en París, estudió con los jesuítas, pero después de leer el *Ensayo* de Locke ardió en entusiasmo por la posibilidad de aplicar el empirismo lockiano a las cuestiones morales y políticas. La publicación de su libro sobre el espíritu (Cfr. bibliografía) despertó gran entusiasmo — no menos que numerosas críticas. El libro fue condenado, lo que contribuyó a la celebridad de su autor. Hacia 1764 éste se dirigió a Inglaterra, donde fue recibido por el rey, y poco después a Potsdam, donde fue recibido por Federico.

Helvecio se interesó especialmente por el problema de la educación del hombre con vistas a contribuir a su progreso y a su felicidad. Las teorías de Helvecio son en muchos respectos parecidas a las de Condillac; según Helvecio, todas las ideas tienen su origen en sensaciones y éstas son simplemente afecciones de los sentidos. No hay para Helvecio ninguna facultad especial de reflexión distinta de la sensación. El "espíritu" es el nombre que se da a la percepción de semejanzas y diferencias en las sensaciones. Ahora bien, el sensacionismo de Helvecio es sólo el punto de partida para el desarrollo de una doctrina ética y social según la cual todos los hombres son iguales y todos aspiran a lo mismo. El concepto fundamental que propone Helvecio para explicar el comportamiento humano es el de *interés.* Este interés puede ser definido como un impulso hacia la obtención del placer y la eliminación del dolor. Se trata de un impulso tan fuerte que sin él no pueden entenderse ninguno de sus actos. Ahora bien, este impulso o interés no es una manifestación espiritual, sino una derivación de la sensibilidad. Siendo algo de índole "externa", puede, pues —y debe— someterse a educación y entrenamiento, con el fin de regular sus posibles excesos y, sobre todo, sus desviaciones. Sometido a tal proceso de entrenamiento, es posible conseguir lo que Helvecio considera como el ideal máximo: que los intereses individuales coincidan con los intereses colectivos — con la "salud pública". Muchos obstáculos se oponen a ello: las supersticiones, los llamados prejuicios religiosos, son algunos de los más tenaces. Es, pues, necesario encauzar los intereses y las pasiones de los hombres por medio de las sanciones que impone el Estado ilustrado a todos los que se aparten de las normas del placer colectivo, el cual coincide, según Helvecio, con el bien social. La lucha contra las creencias positivas —fomentadas, al entender de nuestro autor, por el egoísmo particular de la clase sacerdotal— debe ser una de las principales misiones del Estado. Sólo así se alcanzará la plena racionalidad que, de un modo paradójico, equivale en este pensador a la plena expansión, sin obstáculos entorpecedores, del pleno impulso. De hecho, Helvecio supone que el impulso es en última instancia de carácter racional, pues la razón sólo puede querer el bienestar de la comunidad, igual al bienestar de los individuos.

Obras: *De l'Esprit,* 1758. — *Le bonheur,* 1772. — *De l'Homme, de ses facultés et de son éducation,* 1772. — *Le vrai sens du système de la Nature,* 1774. — *Les progrès de la raison dans la recherche du vrai,* 1775. — Ediciones de obras completas: 7 vols., 1774; 5 vols., 1784; 4 vols., 1792; 3 vols., 1818. — Véase A. Piazzi, *Le idee filosofiche et pedagogiche de C. A. Helvetius,* 1889. — Wolfgang Arnd, *Das ethische System des Helvetius,* 1904. — Rodolfo Mondolfo, *Saggi per la sioria della morale utilitaria (II. Le teorie morali e politici di C. A.* H.), 1904. — H. L. Lohmann, *Die ethischen Prinzipien des Helvetius, ein Beitrag zur Würdigung der Lehre des Helvetius und seine Abhängigkeit von* Vorgängern, 1906 (Dis.). — Albert Keim, *Helvetius, sa vie, son oeuvre,* 1907. — J. B. Séverac, *Helvetius,* 1910. — M. Grossman, *The Philosophy of H.,* 1926. — I. Stanganelli, *La teoria pedagogica di H.,* 1939. — I. L. Horowitz, *Helvetius: Philosopher of Democracy and Enlightenment,* 1954.—Ch. N. Momdshjan, *Die Philosophie des H.,* 1955.

HEMPEL (C(ARL) G[USTAV], nac. (1905) en Orianenburg (Prusia), estudió en Göttinga, Heidelberg, Berlin, Viena, y nuevamente en Berlín, donde se doctoró (1934). En 1937 se trasladó a EE. UU., profesando en la Universidad de Chicago (1937-1938), City College of New York (1939-1940), Queens Collège (1940-1948),

Yale (1948-1855) y Princeton (desde 1955).

Hempel formó parte del llamado "grupo de Berlín", estrechamente ligado al Círculo de Viena (véase VIENA [CÍRCULO DE]), ambos promotores del movimiento llamado "positivismo lógico" y también "empirismo lógico". Hasta el presente ha permanecido fiel al espíritu de este movimiento, sin dejarse llevar ni por corrientes demasiado ajenas a él ni tampoco por corrientes que, como "la filosofía lingüística" (del tipo de la practicada en Oxford [VÉASE]), están históricamente relacionadas con el empirismo lógico, pero representan un modo de filosofar de carácter muy distinto. Ello no quiere decir que Hempel haya seguido dogmáticamente las "posiciones" del empirismo lógico; quiere decir sólo que ha seguido adoptando, pero sin espíritu misionero, su actitud, y el tipo de análisis practicado por la mayor parte de los empiristas lógicos. Así, Hempel no se interesa por problemas metafísicos, pero tampoco por cuestiones de puro uso (v.) lingüístico; se interesa por problemas de lógica y muy en particular por problemas de filosofía de la ciencia. Sus trabajos pueden agruparse bajo el rótulo: "Análisis lógico de problemas básicos en el lenguaje científico". En particular los trabajos de Hempel representan un esfuerzo por introducir el máximo de precisión en el análisis de dichos problemas.

Entre las contribuciones más destacadas de Hempel al trabajo antes referido pueden mencionarse las siguientes :

1. El examen de algunos problemas en la "formación de conceptos" ("conceptuación") en la ciencia ("ciencia empírica"). Ello incluye un análisis de los procesos de definición, reducción y construcción teórica. Hempel ha examinado al respecto varios tipos básicos de conceptuación científica y los conceptos fundamentales correspondientes (conceptos clasificatorios, comparativos, cuantitativos) sin propugnar una conceptuación frente a todas las demás, sino más bien determinando los requisitos lógicos de cada conceptuación.

2. El examen de la función de las leyes generales en la historia. Hempel ha desarrollado argumentos en favor de la tesis de que la explicación histórica es, en principio, del mismo tipo que la explicación usada en las ciencias naturales: los acontecimientos históricos deben ser explicados mediante leyes generales y, por tanto, deben poder deducirse de leyes generales. La tesis de Hempel ha constituido el punto de partida de una de las variedades de la "escuela analítica" en filosofía de la historia a que nos hemos referido en el artículo HISTORIA: la conocida con el nombre de *law-covering theory*.

3. El examen de problemas básicos en la inducción (v.) y, sobre todo, en la confirmación (v.) de hipótesis. Se debe a Hempel la formulación de la paradoja —llamada por ello "paradoja de Hempel"— de que hemos hablado en el artículo últimamente referido. A la vez, Hempel ha intentado dar una solución a la paradoja restringiendo el alcance de la noción de confirmación y limitando las proposiciones que confirman una hipótesis dada a ejemplos estrictos de tal hipótesis derivables mediante ejemplifica-ción.

Con dos excepciones los trabajos de Hempel son artículos en revistas, actas o volúmenes colectivos: "On the Logical Positivists' Theory of Truth", *Analysis*, 2 (1934-1935), 49-59. — "Some Remarks on 'Facts' and Propositions", *ibid.*, 93-96. — "The Logical Analysis of Psychology", *Revue de Synthèse* (1935), reimp. en H. Feigl y W. Sellars, ed., *Readings in Philosophical Analysis*, 1949. — "Über den Gehalt von Wahrscheinlichkeitsaussagen", *Erkenntnis*, V (1935), 228-60. — "Some Remarks on Empiricism", *Analysis*, 3 (1935-1936), 33-40. — "Eine rein topologische Form nichtaristotelischer Logik", *Erkenntnis*, VI (1936), 436-42. — "Le problème de la vérité", *Theoria* (1937). — "On the Logical Form of Probability-Statements", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 154-60. — "Vagueness and Logic", *Philosophy of Science*, VI (1939), 163-80. — "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, XXXIX (1942), 35-48, reimp. en Feigl y Sellars, *Readings*, etc. y en P. Gardiner, ed., *Theories of History*, 1959. — "A Purely Syntactical Definition of Confirmation", *Journal of Symbolic Logic*, VIII (1943), 122-43. — "Geometry and Empirical Science", *American Math. Monthly*, LII (1945), 7-17, reimp. en Feigl y Sellars, *Readings*, etc. — "On the Nature of Mathematical Truth", *ibid.*, LII (1945), 543-46, reimp. en W. L. Schaaf, ed., *Mathematics, Our Great Heritage. Essays on the Nature and Cultural Significance of Mathematics*, 1948, págs. 119-39 y en H. Feigl y M. Brodbeck, eds., *Readings in the Philosophy of Science*, 1953. — "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind*, N. S., LIV (1945), 1-26, 97-121; *ibid.*, LV (1946), 79-82. — "A Note on Semantic Realism", *Philosophy of Science*, XVII (1950), 169-73. — "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 11 (1950), 41-63, reimp. en L. Linsky, ed., *Semantics and the Philosophy of Language*, 1952 y en A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism*, 1959 [en este último con el título: "The Empiricist Criterion of Meaning"]. — "General System Theory and the Unity of Science", *Human Biology*, 1951. — "The Concept of Cognitive Significance: A Reconsideration", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, LXXX, Nº 1 (1951), 61-77. — *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, 1952 [International Encyclopedia of Unified Science, II, 7]. — "Reflections on Nelson Goodman's *The Structure of Appearance*", *Philosophical Review*, LXII (1953), 108-16. — "A Logical Appraisal of Operationism", *The Scientific Monthly*, LXXIX (1954), 215-20. — "Empirical Statements and Falsifiability", *Philosophy*, XXIII (1958), 349-55. — "Inductive Inconsistencies", *Synthèse*, XII, Nº 4 (diciembre, 1960) [Número-homenaje con motivo del 70º aniversario de R. Carnap], 439-69.

En colaboración con P. Oppenheim: "L'importance logique de la notion de type", *Actes du Congrès Int. de Philosophie scient.* [Paris, 1935], 1936. — *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, 1936. — "A Definition of 'Degree of Confirmation'", *Philosophy of Science*, XII (1945), 98-115. — "Studies in the Logic of Exploration", *Philosophy of Science*, XV (1948), 135-75, reimp. en Feigl y Brodbeck, *Readings* [con el título: "The Logic of Explanation"].

HEMSTERHUIS (FRANS) (1721-1790) nac. en Franecker (Frisia), vivió en Leyden y en Münster, donde trabó conocimiento con la persona y la obra de Goethe, Herder, Hamann, Jacobi y otros. La formación de Hemsterhuis fue triple: clásica, francesa (en cuya lengua escribió sus obras) y alemana. El espíritu de las doctrinas de Hemsterhuis es, como él mismo ha indicado, "socrático": la filosofía es un amor a la sabiduría con vistas a la felicidad y a la captación de la armonía y de la belleza tanto

del universo como de las obras de arte. El fundamento de todo pensamiento es la conciencia de sí mismo, en la cual se refleja, una vez debidamente profundizada, la armonía del universo. Esta armonía es el resultado del movimiento impreso a la materia por una realidad incorporal ("anímica"). La captación de las esencias en que consisten las realidades se lleva a cabo por medio de la corriente moral. Esta conciencia descubre la armonía invisible a los sentidos, y descubre con ello la belleza del mundo, la cual es últimamente de carácter divino. El orden de la realidad es, en el fondo, un orden de valores, los cuales se hallan dispuestos en orden jerárquico, con el valor de la armonía como valor central.

Obras: *Lettre sur une pierre antique*, 1762. — *Lettre sur la sculpture*, 1769. — *Lettre sur le désir*, 1770. — *Sur l'homme et ses rapports*, 1772. — *Sophyle, ou de la philosophie*, 1778. — *Aristée, ou de la divinité*, 1779. — *Alexis, ou de l'âge d'or*, 1787. — *Simon, ou des facultés de l'âme*, 1787. — *Lettre de Dioclès à Diotime sur l'athéisme*, 1787. — Obras completas: *Oeuvres philosophiques*, 2 vols., 1792, 2ª ed. 1869, ed. Jansen. — Véase Eugen Meier, *Der Philosoph F. H.*, 1892 (Dis.). — F. Bulle, *F. H. und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts*, 1911. — E. Boulan, *F. H.*, 1924. — L. Brummel, *F. H. Een Philosofenleven*, 1925. — J. E. Poritzky, *F. H., seine Philosophie und ihr Einfluss auf die deutsche Romantik*, 1936. — David Baumgardt, *Der Kampf um den Lebenssinn under den Vorläufern der modernen Ethik*, 19-3. — J. D. Bierens de Haan, *De levende gedochten van H.*, 1941. — Nicolai Hartmann se ha referido a F. H., elogiando especialmente sus intuiciones axiológicas, en *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, I, 1923 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, I, 1960, págs. 252-62). Según N. H., Hemsterhuis es "el precursor del Romanticismo"; a la vez "hijo de la Ilustración" y enemigo de ella.

HÉNADA. En *Phil*, 15 A Platón introduce el término ἑνας (plural: ἑνάδες). Se traduce a veces este término por 'unidad' y a veces por 'unicidad' —en cuanto "unidad de lo que es uno"—, pero como ha sido usado como término "técnico" por varios autores, especialmente por Proclo, lo dejamos sin traducir y preferimos simplemente transcribirlo con las modificaciones usuales.

En el pasaje citado Platón plantea la cuestión de cómo pueden entenderse ciertas "unidades" tales como "el hombre uno", "el buey uno", el "bien uno". No se trata, pues, de "un hombre", "un buey", "un bien", sino de lo que hay en tales entidades de "uno". Las "unidades" en cuestión no son perecederas; están sustraídas al nacimiento y a la muerte y son, por tanto, eternas. Platón usa en *Phil.*, 15 B el término μονάδες "mónadas" en el sentido de ἑναδες . Como las hénadas, las mónadas son "unidades" o "ejemplos de unos". Sin embargo, posteriormente se establecieron distinciones entre 'hénadas' y 'mónadas'.

Nos hemos referido al concepto de mónada en el artículo MÓNADA Y MONADOLOGÍA. Allí hemos puesto de relieve que Orígenes usó ἐνας; —que tradujimos por 'unicidad'— como un aspecto del ser esencialmente uno del Dios Padre, el cual es también μονάς. Indicamos asimismo que en Orígenes ἑνας; parece referirse al aspecto de Dios como principio de lo diverso, a diferencia de la "unidad consigo mismo" de la divinidad. La distinción entre ἐνας; o hénada y μονάς o mónada se encuentra también en Proclo — asimismo aludido en el citado artículo. Hay ciertas semejanzas entre la concepción de Orígenes y la de Proclo al respecto, pero este último autor desarrolló una doctrina en detalle de las hénadas, por lo que procederemos a reseñarla.

Siriano (in *Met.)* había identificado las hénadas con los dioses. Los neopitagóricos habían llamado "hénadas" a las Formas. Proclo juntó de algún modo las dos ideas hablando de "todo el número de dioses", πᾶς ό θεῖος ἀριθμός, como "unitario" ἐνιαῖός. Hay una pluralidad de dioses, pero esta pluralidad debe concebirse como ἐνιαῖός *; (Inst. theol,* 113). A la vez, como hay efectivamente pluralidad de dioses (según Proclo mantenía siguiendo el tradicional politeísmo griego e intentando darle un sentido metafísico), debe afirmarse que cada dios es una hénada completa por sí misma, αὐτοτελής , y cada hénada completa por sí misma es dios. Cada uno de estos dioses-hénadas se halla más allá del Bien, de la Vida y de la Inteligencia. Cada una de las hénadas posterior a lo Uno es "participable", μεθεκτός , pero lo Uno no lo es *(ibid.*, 116). La potencia de lo divino es también "unitaria" *(ibid.,* 121). Ello no significa que todos los dioses-hénadas estén en el mismo nivel ontológico; los dioses-hénadas son más o menos universales según estén más o menos alejados (ontológicamente) de Uno *(ibid.,* 126). Proclo llama a cada uno de los dioses "hénada bienhechora", ἀγαθουργός y bien unificante, ἑνοποιός *(ibid.,* 133). Toda hénada coopera con lo Uno en la producción de lo existente participante *(ibid.,* 137). Proclo se refiere asimismo a diversos órdenes de hénadas y a sus diversos modos de cooperación en la producción de lo existente *(ibid.,* 151-65).

Se ha discutido por qué Proclo introdujo la noción de hénada y por qué le dio tanta importancia en su teología. Puede pensarse que la noción de referencia es simplemente resultado de la aspiración de algunos neoplatónicos a ligar la teología y la metafísica con la religión politeísta tradicional. También puede pensarse que se trata de un paso más en la creciente complicación que los neoplatónicos introdujeron en la serie de realidades emanadas de lo Uno. Algo hay de verdad en ambas suposiciones. Sin embargo, es más plausible afirmar que con su doctrina de las hénadas Proclo intentaba solucionar el problema —tan agudo siempre en el neoplatonismo y, en general, en toda doctrina emanatista— de la "relación" entre lo Uno y lo emanado de él. No puede decirse que lo Uno es plural en ningún sentido. Por otro lado, de lo Uno emana la pluralidad. Por tanto, parecía razonable ver de qué modo podía salvarse la radical unidad de lo Uno sin por ello cavar un foso infranqueable entre lo Uno y lo múltiple. La doctrina de las hénadas era un modo de afrontar el problema.

HENAO (GABRIEL DE) (1612-1704) nac. en Valladolid, ingresó en 1626 en la Compañía de Jesús, y fue profesor en Bilbao, Salamanca, Oviedo y Valladolid. Al final de su vida fue director del Colegio jesuita de Medina del Campo. La más importante contribución teológica de Gabriel de Henao fue su detallado examen histórico y sistemático de las cuestiones suscitadas por la noción de ciencia media (VÉASE); sus dos grandes obras al respecto son consideradas todavía como fundamentales para una adecuada comprensión del

problema. En su exposición sistemática, de 1674, Gabriel de Henao definió la ciencia media como un conocimiento divino de los futuros contingentes condicionados, conocimiento que, a su entender, es independiente de todo medio conexo previamente con los mismos; además, dio una extensa lista de argumentos que se habían aducido contra la noción de ciencia media y procedió a la refutación detallada de cada uno de ellos.

Las dos obras aludidas son: *Scientia media historice propugnala, seu ventilabrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas,* 1655, nueva edición 1685. — *Scientia media theolagice defensa,* 2 vols., 1674. — Se deben a Henao, además: *Empyreología seu philosophia christiana de empyreo caelo,* 2 vols., 1552. — *De eucharistice sacramento venerabili atque sanctissimo tractatio scholaris diffusa et moralis concissior,* 1655. — *De Missae sacrificio divino atque tremendo,* 3 vols., 1658-1661.

HERÁCLIDES PÓNTICO o del Ponto (*fl.* 360 antes de J. C.), así llamado por haber nacido en Heraclea del Ponto (Bitinia), pasó a Atenas, donde, según Diógenes Laercio (V. 86), hizo amistad con Espeusipo y escuchó las lecciones de los pitagóricos. Soción escribe que Heráclides fue discípulo de Aristóteles. Hoy se lo considera como uno de los platónicos de la antigua Academia platónica, pero siempre que se tenga en cuenta que, como subraya W. Jaeger, fue "el más asiduo pitagórico de todos los platónicos". Análogamente a los atomistas, Heráclides concibió que el mundo estaba compuesto de ἄναρμ–οι ὄγμοι, es decir, de partículas separadas por el espacio vacío. Pero, contrariamente a los atomistas, afirmó que la divinidad —y no la necesidad mecánica— constituye el principio del movimiento y que, además, las partículas en cuestión poseen cualidades. Parece haber recogido del pitagórico Ekfantos la doctrina de que la Tierra —aunque siempre ocupando el mismo lugar en el centro del universo— gira alrededor de su eje. Sus doctrinas astronómicas y físicas influyeron sobre filósofos, físicos y médicos; entre ellos se menciona al físico Estratón y al médico Asclepíades.

De los numerosos tratados atribuidos a Heráclides se conservan sólo algunos fragmentos. Edición de textos y comentario a los mismos por Fritz Wehrle en el Cuaderno VII de *Die Schule des Aristoteles: Herakleides von Pontos,* 1953. Véase también O. Voss, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis,* 1896 (Dis.). — Artículos sobre Heráclides por F. Hultsch (*Jahrbuch für klassische Philologie,* 1896), H. Staigmüller (*Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1902), W. A. Heidel (*Transactions of the American Philological Association,* 1910), C. Jensen (*Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften,* 1936, págs. 292-320, ed. aparte [*Herakleides von P. bei Philodem und Horaz],* 1936). — Véase también E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoräer,* 1925, y el artículo de Daebritz sobre Heráclides (Herakleides Pontikos) en Pauly-Wissowa.

HERACLITO, de Éfeso (nac. c*a.* 544 *[fl,* según Apolodoro, en la Olimpíada 69, es decir, 504-501] antes de J. C.), era más joven que Pitágoras y que Jenófanes, de quien algunos dicen que recibió algunas influencias. Algunos autores, que presentan a Heráclito como "el contradictor de Parménides", suponen que por lo menos la actividad del primero fue posterior a la del segundo. Estos autores aproximan Heráclito a Empédocles, aproximación que, de ser cierto, sería, como indica José Gaos *(Orígenes de la filosofía y de su historia,* 1960, pág. 97), "notable e importante para la Historia de la filosofía griega". Gaos *(loc. cit.)* indica que la suposición de que Heráclito es "posterior a Parménides" es "la posición en la contemporánea filología e Historia de la filosofía". Sin embargo, muchos autores sostienen que tal posición es insostenible o cuando menos altamente improbable. Estos últimos autores nos parecen proporcionar más sólidos datos y argumentos que los primeros.

Amigo de la soledad, y enemigo de la multitud —del "rebaño" de los ciudadanos que expulsaron a Hermodoro, "el mejor de todos" (121) [para los números entre paréntesis véase bibliografía de este artículo]—, Heráclito pareció querer expresar su pensamiento sólo para los "pocos". Su estilo de pensar es el de un oráculo; recibió por ello el sobrenombre de "el oscuro", σκοτεινός *(Estrabón,* XV, 25; *obscuras,* Cfr. Cicerón, *De fin.,* II, 15). Teofrasto habló de la μελαγχολία de Heráclito (Diog. L., IX, 6), por la cual no hay que entender "melancolía" en el sentido actual, sino "impulsividad" (véase Kirk y Raven, *op. cit.* en bibliografía, cap. VI). Diógenes Laercio (IX, 6) atribuye a Heráclito una obra titulada *De la Naturaleza* —título usado asimismo en relación con otros presocráticos (VÉASE)—, la cual se dividía en tres partes: "Sobre el universo", "Sobre la política", "Sobre la teología", pero es dudoso que, si Heráclito escribió semejante obra, estuviese dividida de ese modo; más probable es que la división en cuestión procediera de una compilación alejandrina que hubiera usado la división estoica de la filosofía en tres partes (Kirk y Raven, *loc. cit.).* En todo caso, lo que nos han llegado de Heráclito son "fragmentos" cuyas fuentes se hallan en citas, referencias y comentarios debidos a varios autores (de los que citamos a Sexto el Empírico, San Clemente, Diógenes Laercio, Hipólito, Jámblico, Plotino, Plutarco, Porfirio, Estobeo, Teofrasto, y —los más conocidos, aunque no en este caso más de fiar— Platón y Aristóteles). Muchos de estos "fragmentos" parecen "completos", de tal suerte que el propio estilo de Heráclito da la impresión de ser "fragmentario" — o, quizás mejor, "lapidario". Ejemplos de tales "fragmentos" se hallan en la exposición de la doctrina de Heráclito que ofreceremos. Nos basamos en el contenido de la sección B ("Fragmente") en la edición de Diels-Kranz (véase bibliografía); aunque algunos de ellos son considerados hoy dudosos y, por otro lado, haya que agregar como "fragmentos" textos que Diels-Kranz no introdujeron en dicha sección, bastan para nuestro propósito. Se ha discutido mucho sobre la autenticidad de los textos, sobre la ordenación de los "fragmentos" y sobre la interpretación a dar a cada uno de ellos. No podemos hacer estado aquí de esas discusiones, pero ofreceremos nuestra exposición teniendo en cuenta algunos de los resultados que estimamos más razonables y sólidos. La exposición abarca cuatro aspectos: (a) la cuestión del saber; (2) el problema del cambio; (c) la noción de oposición (y de conflicto) y (d) la idea de unidad, orden y ley. No pretendemos que Heráclito mismo hubiese seguido este esquema, pero creemos que el mismo ayuda a comprender mejor sus doctrinas. Durante un tiempo (y especialmente por la in-

fluencia de Platón y en parte de Aristóteles; y, en la época moderna, seguramente de Hegel, de Lasalle y otros autores) se insistió en considerar a Heráclito como "el filósofo del cambio (o del devenir)" frente a Parménides, llamado "filósofo de la inmovilidad (o del ser)". En nuestra exposición no negamos este aspecto en el pensamiento de Heráclito, pero no lo consideramos exclusivo.

a) Heráclito proclama que una cosa es saber mucho y otra poseer entendimiento; si lo primero implicara lo segundo habría enseñado a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo a poseer entendimiento (40). Ni Homero ni Arquíloco merecen confianza (42). Lo importante para Heráclito es un saber de lo esencial: "Lo sabio es uno: conocer con verdadero juicio de qué modo las cosas se encaminan a través de todo" (41). Cierto que estos fragmentos se hallan en conflicto con el fragmento 35, según hemos puesto ya de relieve en el artículo Filosofía (I. *El término)*, pero este último fragmento parece menos importante comparado con la insistencia de Heráclito en que "lo sabio es uno". Un conflicto semejante se halla entre el fragmento "Prefiero las cosas en las que hay que ver y oír y percibir" (55) y fragmentos como los siguientes: "Los ojos y oídos son malos testigos para los hombres cuando no tienen almas para entender su lenguaje" (126); "Cuando su visión se oscurece un hombre prende para sí mismo una luz; ser viviente, cuando está dormido entra en contacto con los muertos, y cuando despierta entra en contacto con los dormidos" (26); "El Señor, cuyo origen se halla en Delfos, ni habla ni disimula, sino que da una señal" [en español podría decirse: "significa"] (93). Pero este conflicto puede ser aparente; el ver y oír y percibir pueden ser un ver, oír y percibir mediante el entendimiento. En todo caso, Heráclito parece fundar el saber en una especie de "atención al Logos": "... aunque el Logos es común, muchos viven como si tuvieran un entendimiento privado" (2). Saber es saber de lo Uno por medio del Logos.

b) Este saber da un primer resultado: la conciencia de que todo es flúido y está en perpetuo movimiento. En *Crat.,* 402 A, Platón escribe: "Heráclito dice que todas las cosas fluyen, πάντα χωρεῖ, y que nada permanece quieto, y comparando las cosas existentes a la corriente de un río dice que nadie puede sumergirse en él dos veces". Esta frase de Platón ha condicionado en gran parte la idea de Heráclito como "el filósofo del devenir". No es fácil saber si, como apunta Aristóteles *(Met.,* A, 6, 987 a 32) fue Cratilo el que dio esta idea a Platón. Así, si no Heráclito, por lo menos los "heracliteanos" subrayaban el "todo fluye". Al referirse a esta interpretación de Heráclito, escribe Aristóteles en *Phys.,* VIII, 3, 253 b 9: "Y algunos dicen que no hay cosas existentes que se mueven y otras no se mueven, sino que todas las cosas se mueven constantemente." Lo cual —añade— "escapa a nuestra percepción". Pero aunque se rechace esta interpretación de Heráclito como parcial no parece fácil excluir de la doctrina de Heráclito las tan repetidas frases: "Sobre los que se sumergen en los mismos ríos fluyen siempre distintas aguas" (12) y "El Sol es nuevo cada día" (6). Lo que puede hacerse es subsumir la doctrina heracliteana del cambio perpetuo de todas las cosas en un conjunto más amplio. Por lo pronto, en la noción de oposición.

c) Diversos son los fragmentos de Heráclito en los que se subraya la idea de oposición y conflicto. "Los mortales son inmortales; los inmortales son mortales, pues que viven su muerte y mueren su vida" (62). "Y lo mismo existe en nosotros como vivo y muerto, como despierto y dormido, como joven y viejo; pues lo último [muerto, viejo, dormido] es, tras haber cambiado, lo primero [vivo, despierto, joven], y lo primero es, tras haber cambiado, lo segundo" (88). En vista de estos y otros textos similares se llegó a decir que para Herá-clito "la misma cosa es y no es" (Cfr. Aristóteles, *Met.,* 3, 1005b, 25, aunque Aristóteles indica que "algunos creen que Heráclito dijo tal"). Ahora bien, aunque Heráclito parece complacerse en la contraposición, no se trata tanto de contradicciones como de contrastes. Además, estos contrastes ofrecen dos características. Por un lado, se trata de predicados que se contraponen cuando se aplican a dos distintos sujetos: "El mar es el agua más pura y más impura: para los peces, es potable y saludable, mas para los hombres es impotable y venenosa" (61). No hay, pues, aquí propiamente contradicción, pues no se dice que el agua sea pura e impura en el mismo respecto. Cuando Heráclito escribe que "la guerra es el padre y el rey de todo, y a algunos aparece como dioses, a otros como hombres; a algunos hace esclavos y a otros libres" no afirma que aparezca de modo opuesto a los mismos seres. Por otro lado, el contraste se manifiesta como un doble camino. "El camino ascendente y descendente es el mismo" (60) : es el mismo camino en dos posibles direcciones que se encuentran. El lugar donde se encuentran los opuestos es su fundamento. Pues muchos "no comprenden cómo lo diverso concuerda consigo mismo; armonía de lo antagónico como en el arco y la lira" (51). Cierto que Heráclito acumula contrastes: "Las cosas en conjunto son un todo y no lo son; son algo junto y separado; son lo que está a tono y fuera de tono; de todas las cosas emerge una unidad, y de la unidad todas las cosas" (10). Además, parece seguir en ello un modelo cuyo esquema es, como ha indicado Hans Leisegang (véase PERIFILOSOFÍA), ABBA. Pero en el fondo de los contrastes late el orden y la unidad.

d) Este orden y unidad son en parte cosa de justicia: "El sol no traspasará sus límites, pues de lo contrario las Erinias que administran justicia lo perseguirían" (94). Son también, y so bre todo, consecuencia de la universalidad del Logos: "Oyéndome no a mí, sino al Logos, es sabio acordar que todo es uno" [que "todas las cosas son homologas"] (50). Pues "...todo sucede de acuerdo con [ese] Logos..." que, según Heráclito, los hombres no comprenden ni antes ni después de oír hablar de él. Los contrastes deben arraigar en una ley. De este modo no sólo quedan ordenados los contrastes, sino también, y muy especialmente, el cambio. Todo fluye y cambia, pero no de cualquier modo. Cambia según un orden, que puede compararse con el fuego por cuanto es a la vez lo inestable y lo permanente o, mejor dicho, lo inestable *en* lo permanente. Y por eso dice Heráclito en uno de los fragmentos que consideramos más reveladores de su doctrina, que "este cosmos [el mismo para todos] no fue hecho por dioses o por hombres, sino que siempre fue, y es, y será, al modo de un fuego eternamente viviente, que se enciende con medida y se extingue con medida (30). La realidad puede

describirse metafóricamente como una pulsación o serie de pulsaciones regidas por una ley y por un Logos.

Los números entre paréntesis son los que figuran en la sección B. de la edición de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., 22 (12) (las posteriores ediciones de Diels-Kranz [véase PRESOCRÁTICOS] conservan la misma numeración). — Entre otras ediciones críticas de textos, o parte de textos, de Heráclito, destacamos: I. Bywater, *Heraclitii Ephesi, fragmenta*, 1877; Hermann Diels, *H. von Ephesos*, 1901, 2ª ed., 1909; R. Walzer, *Eraclito*, 1939; G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, 1954. — Todas estas ediciones llevan notas y algunas (como la de G. S. Kirk) importantes estudios críticos. — Hay que tener en cuenta, además, los textos, o las traducciones (o ambos) que figuran en las ediciones de presocráticos (VÉASE), tales como los repertorios de Ritter-Preller, de Vogel, J. Burnet, W. Capelle, G. S. Kirk & J. R. Raven (para títulos y fechas véanse bibliografías de FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS). Algunos de estos repertorios (como, por ejemplo, los de Burnet y Kirk-Raven) contienen importantes interpretaciones. — Numerosas son las traducciones de textos de H. con comentarios. Gran número de los trabajos sobre H. mencionados *infra* contienen los textos (a veces con el original, a veces sólo la traducción). Ejemplos al respecto son las obras de Th. Gomperz, A. Herr, O. Gigon, Philip Wheelwright (Cfr. *infra*). En español véase Luis Farré, *Heráclito*, 1959 (exposición: págs. 11-103; trad. de textos, 107-71). — "Cartas apócrifas" de H.: A. Westermann, *Heraclitii epistolae quae feruntur*, 1857; y los *Epistolographi graeci*, de R. Hercher. — Artículo de E. Wellmann sobre H. (Herakleitos) en Pauly-Wissowa.

Las obras sobre H. son numerosas. A continuación damos una selección relativamente amplia, pues incluye escritos con interpretaciones que son hoy muy discutibles, pero que revelan el modo como en diversos períodos se ha tratado el pensamiento de H. Según indicamos antes, muchos de estos escritos contienen los textos de H. en diversas traducciones y varios modos de ordenación de fragmentos.

Th. L. Eichhoff, *Disputationes Heracliteae*, I, 1824. — J. Bernays, *Heraklitea*, 1848. — Íd., íd., "Heraklitische Studien", *Rheinisches Museum*, N. F., VII (1850) y "Neue Bruchstücke des Heraklits", *ibid.*, IX (1853) (ambos recogidos en *Gesammelte Abhandlungen*, I, 1885, ed. H. Usener). — F. Lasalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos*, 2 vols., 1858. — P. Schuster, "Heraklit von Ephesos; ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen", *Acta Societatis Phil. Lipsiensis*, III, págs. 1-394, ed. F. Ritschleius, 1873. — J. Mohr, *Die historische Stellung Heraklits von Ephesus*, 1876 (Dis). — G. Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Heft 1, 1876 y Heft 2, 1878. — Lionel Dauriac, *De Heraclito Ephesio*, 1878 (tesis). — A. Patin, *Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches*, 1885. — Íd., íd., *Heraklitische Beispiele*, 2 vols., 1892-1893. — Theodor Gomperz, *Zur Heraklits Lehre und den Ueberresten seines Werkes*, 1887. — E. Warmbier, *Studia Heraclitea*, 1891 (Dis.). — O. Spengler, *Heraklitische Studie über die energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, 1904; reimp. en *Reden und Aufsätze*, 1937 (trad. esp.: *Heráclito*, 1947). — E. Loew, *Heraklit im Kampfe gegen den Logos*, 1908 [otros trabajos del mismo autor sobre H. en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23-24-25]. — A. Herr, *Beiträge zur Exegese der Fragmente des Herakleitos von Ephesos*, 1912. — N. Cuppini, *Esposizione del sistema di Eraclito*, 1913. — Georg Burckhardt, *Heraklit, seine Gestalt und sein Kunde*, 1925. — E. Weerts, *H. und die Herakliteer*, 1926. — Olof Gigon, *Untersuchungen zu H.*, 1935. — F. J. Brecht, *H. Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie*, 1936. — K. Reinhardt, "Heraklits Lehre vom Feuer", *Hermes*, LXXVII (1942), 1-27. — C. T. Altan, *Parmenide in Eraclito*, 1952. — G. Vlastos, "On Heraclitus", *American Journal of Philology*, LXXVI (1955), 337-68. — Abel Jeannière, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse. Étude sur la vision présocratique du monde*, 1955. — Clémence Ramnoux, *H. ou l'homme entre les choses et les mots.*, 1959 [con detallada bibliografía]. — Philip Wheelwright, *Heraclitus*, 1959 [con trad. de textos dispuestos en orden distinto del de Diels-Kranz y 5 fragmentos procedentes de Platón, Aristóteles, Simplicio y Sexto el Empírico no incluidos en Diels-Kranz]. — Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, 1962.

HERBART (JOHANN FRIEDRICH) (1776-1841) nació en Oldenburg y estudió en Jena con Fichte, pero sin recibir influencias del idealismo romántico, del que fue radical adversario. Preceptor durante algún tiempo en Berna, donde conoció a Pestalozzi, pasó en 1803 a la Universidad de Gottinga como docente privado, y en 1809 a la de Königsberg, donde ocupó la cátedra de Kant. En 1833 se trasladó nuevamente a Gottinga. La filosofía de Herbart se mantuvo al margen de la corriente idealista de su época y por esta causa ejerció momentáneamente poca influencia. La filosofía debe, según Herbart, ser una elaboración de conceptos que permita eliminar las contradicciones que ofrece la experiencia, entendida como lo dado en general. En lo dado no consiste la realidad, pues ésta no puede ser contradictoria. El escepticismo, como punto de partida del filosofar, obliga a un examen de los conceptos, de las leyes del pensamiento en cuanto normas para el conocimiento de la realidad verdadera. Esta realidad se halla oculta tras las contradicciones de lo dado; la cosa con propiedades, donde la multiplicidad contradice a la unidad; la relación de causalidad, que se aplica a la sucesión; la noción del yo, que contradice la variedad de las representaciones, son otras tantas contradicciones que deben suprimirse por medio del análisis de la metafísica. Herbart entiende por metafísica la metodología, que permite reducir las contradicciones implícitas en lo dado, y la ontología, que explica la verdadera realidad, lo exento de contradicciones que se encuentra tras la apariencia. La metodología resuelve el problema haciendo de las contradicciones aparentes, relaciones de seres simples. Estas relaciones contienen toda la explicación sin necesidad de recurrir al realismo de los universales. La ontología investiga en qué consisten estos seres simples que forman la realidad verdadera, lo que se encuentra más allá de toda contradicción. Herbart llama a estos seres simples, "reales" (VÉASE). Los "reales" son entidades cualitativamente distintas cuyas uniones constituyen la multiplicidad de las cosas; no hay, por lo tanto, una cosa con sus propiedades, sino una pluralidad de "reales" simples unidos en una síntesis. La unión no es el producto de ningún principio de diversidad existente en los "reales" mismos; éstos son, a diferencia de las mónadas de Leibniz, absolutamente inmutables, puras simplicidades que no cambian en sí mismas ni se alteran a sí mismas, pues lo que constituye el cambio en el mundo no es

ninguna tendencia interna de cada ente real, sino su mera autoconservación frente a las perturbaciones de los demás "reales". Los "reales" son inmateriales e indestructibles; su interpenetración es posible solamente cuando no hay contradicción en sus respectivas cualidades, pues lo contradictorio es imposible en el mundo de la verdadera realidad.

Al mundo de lo real metafísico no pertenecen, por consiguiente, ni la continuidad espacial ni la sucesión temporal fenoménicas; en cambio, el "espacio inteligible", objeto de la sinecología, permite explicar el tránsito de la inmaterialidad de los "reales" a la noción de continuidad. La sinecología es, pues, la base de la filosofía natural, del mismo modo que la eidología como teoría de las imágenes es la base de la psicología. Esta última ha sido objeto de especial elaboración por Herbart, quien, apoyándose en la metafísica de los reales, concibe al yo como un ser simple que, al autoconservarse, se ofrece en las representaciones, únicos elementos de la vida psíquica. Las representaciones son los actos de autoconservación del yo; la psicología es pura y simplemente la ciencia que estudia las relaciones de estas representaciones y por eso puede estar fundada "en la experiencia, en la metafísica y en la matemática". Las representaciones de la misma naturaleza se funden; las de naturaleza distinta, se yuxtaponen; las de naturaleza opuesta, se excluyen, de forma que la más intensa hace desaparecer a la menos intensa bajo el umbral de la conciencia, donde permanece inconsciente, pero sin ser anulada. Estas relaciones se expresan matemáticamente, por cuanto los procesos de fusión, yuxtaposición y eliminación se miden exactamente, permitiendo una estática y una dinámica de las representaciones. Esta psicología constituye, por otro lado, una negación de las facultades, rechazadas por Herbart como una inadmisible escisión de la simplicidad de la vida psíquica, donde las representaciones engloban lo que las facultades separan.

El sistema de Herbart se completa con una ética y una pedagogía. La primera se resuelve en estética como ciencia de los juicios de agrado y desagrado o, en sentido más general, como una doctrina de las valoraciones. Entre ellas y como un caso particular se encuentran las valoraciones morales. El objeto del juicio estético en general son las relaciones simples; el del juicio ético, las relaciones de la voluntad. Estas relaciones constituyen evidencias inmediatas, ideas originarias; la primera y fundamental es la que Herbart llama idea de la libertad interna, entendida como la concordancia en la relación existente entre la voluntad y la conciencia moral. De estas relaciones se deducen otras formas que afectan a la sociedad, al Estado, al Derecho y cuyo desarrollo completa el sistema herbartiano. Como parte particularmente influyente de éste se encuentra la pedagogía, basada en su ética y en su psicología. La psicología muestra cómo es posible desarrollar en el educando un determinado carácter que responda a las finalidades y valoraciones establecidas en los juicios ético-estéticos. El fin último de la educación es para Herbart el desarrollo completo de la libertad interna que expresa en su plenitud el carácter moral.

La filosofía de Herbart influyó sobre todo después de la disolución del hegelianismo, formándose una "escuela herbartiana" que ha desarrollado particularmente su psicología y su pedagogía. Entre sus partidarios se han distinguido M. W. Drobisch (1802-1896), *Nueva exposición de la Lógica (Neue Darstellung der Logik,* 1836), G. Hartenstein (1808-1898), Otto Flügel (1842-1914), Ludwig Strümpell (1812-1899). H. Bonitz (1815-1888), los psicólogos Wilhelm Volkmann (1822-1877) y Theodor Waitz (1821-1864), cuyos *Fundamentos de psicología (Grundlegung der Psychologie,* 1846), y cuya *Antropología de los pueblos primitivos (Anthropologie der Naturvölker, 6* vols., 1859-1871) representan una importante contribución a la psicología naturalista, del mismo modo que los trabajos de lógica de la escuela herbartiana son una contribución a la dirección normativista. Partidarios de Herbart fueron asimismo los investigadores de la psicología de los pueblos, M. Lazarus (1824-1903) y H. Steinthal (1823-1899), directores de la *Revista de psicología de los pueblos y ciencia del lenguaje (Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft,* 1859-1890). Una tendencia muy próxima a Herbart representa la filosofía de African Spir (VÉASE) y la de Otto Flügel (1842-1914).

Obras: *De Platonici systematis fundamento*, 1805. — *Allgemeine Pädagogik*, 1806 (trad. esp.: *Pedagogía general, derivada del fin de la educación*, 3ª ed., 1935). — *Ueber philosophisches Studium*, 1807. — *Hauptpunkte der Metaphysik*, 1808 (*Puntos capitales de la metafísica*). — *Hauptpunkte der Logik*, 1808 (*Puntos capitales de la lógica*). — *Allgemeine praktische Philosophie*, 1808 (*Filosofía general práctica*). — *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 1813 (*Manual de introducción a la filosofía*). — *Lehrbuch zur Psychologie*, 1816. — *Gespräch über das Böse*, 1817 (*Conversación sobre el mal*). — *De attentionis mensura*, 1822. — *Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden*, 1822 (*Sobre la posibilidad y necesidad de aplicar la matemática a la psicología*). — *Psychologie als Wissenschaft*, 2 vols., 1824-1825 (*La psicología como ciencia*). — *Allgemeine Metaphysik*, 2 vols., 1828-1829 (*Metafísica general*). — *Kurke Enzyklopädie der Philosophie*, 1831 (*Breve enciclopedia de la filosofía*). — *De principio logico exclusi medii*, 1833. — *Umriss pädagogischer Vorlesungen*, 1855 (trad. esp.: *Bosquejo para un curso de pedagogía*, 1923). — *Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens*, 1836 (*Para la doctrina de la libertad de la voluntad humana*). — *Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral*, 1836 (*Consideración analítica del Derecho natural y de la moral*). — *Psychologische Untersuchungen*, 1838-40 (*Investigaciones psicológicas*). — *Kleine philosophische Schriften*, ed. por Hartenstein, 3 vols., 1842-1843. Ediciones de obras completas: *Sämmtliche Werke*, por Hartenstein, 12 volúmenes, 1850-1852; por Kehrbach y Otto Flügel, 15 vols., 1887-1912. — *Antología de Herbart*, por Lorenzo Luzuriaga, 1932. — Véase P. J. H. Leander, *Ueber Herbarts philosophischer Standpunkt*, 1865. — C. A. Thilo, *Herbarts Verdienste um die Philosophie*, 1875. — F. Bartholomäi, *J. F. H., ein Lebensbild*, 1875. — W. Drobisch, *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch*, 1876. — G. A. Henning, *J. F. H.*, 1876. — R. Zimmermann, *Perioden in Herbarts philosophische Geistesgang*, 1877. — Marcel Mauxion, *La métaphysique de H. et la critique de Kant*, 1894. — H. M. y E. Felkin, *An Introduction to H.*, 1896. — Ch. de

Garmo, *H. and the Herbatians*, 1896. — Walter Kinkel, *J. F. H., sein Leben und seine Philosophie*, 1903. — Otto Flügel, *Der Philosoph J. F. H.*, 1905. — Íd., íd., *Herbarts Leben und Lehre*, 1909. — F. Franke, *J. F. H. Grundzüge seiner Lehre*, 1909. — Th. Ziehen, *Das Verhältnis der Herbartschen Psychologie zur psysiologisch-experimentellen Psychologie*, 2ª ed., 1911. — R. Lehmann, *H* (en *Grosse Denker*, ed. E. von Aster, t. II, 1911; trad. esp.: en *Los Grandes Pensadores*, t. II, 1925). — Th. Fritzsch, *H.*, 1921 (trad. esp., 1932). — G. Weiss, *H., und seine Schule*, 1928. — Karl Siegel, *Volksgeschichtswissenschaft. Studien über H. und die Herbartianer*, 1939 (Dis.). — N. Petruzzellis, *La pedagogia herbartiana*, 2 vols., 1946-1947, 2ª ed., con el título: *Il pensiero pedagogico di G. F. H.*, 1955. — Véase también la introducción de J. Ortega y Gasset a la trad. esp. de la *Pedagogía general derivada del fin de la educación.*

HERBERT DE CHERBURY (EDWARD, LORD) (1583-1648) nac. en Eyton (condado de Shropshire, Inglaterra), estudió en University Collège, Oxford, pasó a la Corte de la Reina Isabel, luchó en Holanda en el ejército del Príncipe de Orange, viajó por Francia (donde estuvo un tiempo como embajador), Alemania, Suiza e Italia (donde oyó las lecciones de Cremonini), volvió a Inglaterra y, tras esforzarse en vano por conseguir de *la* Corona el reconocimiento de sus servicios, se retiró a Montgomery Castle, donde se dedicó enteramente a la actividad intelectual, interrumpida solamente por su rendición a las tropas del Parlamento en 1644. Antes de su muerte, visitó de nuevo París.

Herbert de Cherbury trató de resolver un problema especialmente vivo en su época: el problema de la conciliación religiosa, que implicaba en muchos casos, además, una conciliación política. Esta conciliación es, según Herbert, difícil, porque no solamente hay que atender a las luchas entre las diversas creencias religiosas, sino también a los conflictos entre los creyentes y los escépticos. Pero no es imposible; basta en principio con reconocer las bases de la teología natural — bases que pueden ser consideradas como racionales, pero que, de hecho, Herbert mezcla con especulaciones diversas de carácter neoplatónico, estoico, animista-renacentista y escolástico. Tales bases exigen ante todo una teoría del conocimiento cuyo preludio está constituido por una doctrina que establece las condiciones generales de la verdad. Estas condiciones son: (1) La verdad existe (contra los escépticos); (2) La verdad es tan eterna o tan antigua como las cosas (pues el objeto de la verdad es el ser); (3) La verdad existe dondequiera (todo ser cae dentro de la órbita de la verdad); (4) Esta verdad se revela a sí misma (o puede manifestarse por sí); (5) Hay tantas verdades como distintas clases de cosas; (6) Las diferencias entre las cosas se reconocen por nuestros poderes innatos; (7) Hay una verdad de todas estas verdades (la verdad del intelecto, el cual no obtiene sus proposiciones por los sentidos, sino que aprehende las nociones comunes residentes en todos los humanos). La investigación de esta última verdad constituye uno de los motivos centrales de las investigaciones filosóficas de Herbert. Para llevarla a cabo a fondo es menester examinar varias cuestiones gnoseológicas; las facultades de la percepción (o correlatos mentales de los objetos percibidos), las diversas clases de conocimiento (instinto natural, aprehensión interna, aprehensión externa y pensar discursivo, o razón). Solamente cuando hay razón existe, según Herbert, un conocimiento completo y adecuado, pero este conocimiento debe siempre basarse en las nociones comunes. Por eso es particularmente importante saber cuáles son en cada caso estas nociones. Uno de los aspectos más fundamentales de esta necesidad de referencia a las nociones comunes es el religioso. No es el único tratado por Herbert, pues las nociones comunes religiosas deben situarse dentro del marco general de su doctrina, pero es el que ejerció mayor influencia y el que hizo considerar a Herbert como el fundador del movimiento deísta moderno y como uno de los adalides de la religión natural. Los numerosos escritos que aparecieron en los siglos XVII y XVIII a favor y contra las doctrinas de nuestro autor se referían, en efecto, casi exclusivamente a este punto. Según Herbert, las nociones comunes religiosas son cinco: (1) Hay un Dios supremo (de modo que aunque haya desacuerdo respecto a los dioses en las diversas religiones y filosofías hay un reconocimiento universal de Dios) ; (2) Este Dios supremo debe ser adorado (cosa que hacen todos los pueblos, a pesar de las corrupciones introducidas por las clases sacerdotales); (3) Virtud y piedad son características comunes del sentimiento religioso; (4) El pecado debe ser expiado mediante el arrepentimiento; *(5)* Hay un castigo o una recompensa para los hombres después de la muerte. Aunque esta última noción no es de hecho universal, es exigida umversalmente por la razón y por la justicia.

Obras: *Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimile, a possibili et a falso*, 1624 (edición crítica y trad. inglesa por M. H. Carré, 1937). — *De causis errorum. I. Una cum tractatu de religione laici et appendice ad sacerdotis: nec non quibusdam poematibus*, 1645 (con el *De veritate*). — *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, 1645 (edición completa en 1663). — Reimp. de obras de H. de Ch. en 2 vols., 1963: I. (*De veritate* [1645]; *De causis errorum* [1645]; *De religione laici* [1645]. II. *De religione gentilium* [1663]). — La autobiografía de Herbert, varias veces editada, fue publicada con introducción, notas, apéndices y una continuación de su vida, por S. L. Lee, Londres, 1886. — Véase Charles de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses oeuvres ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie en Angleterre*, 1853. — W. R. Sorley, *The Philosophy of H. of Cherbury*, 1894. — C. Güttler, *Edward Lord Herbert von Cherbury. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie*, 1897. — H. Scholz, *Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury*, 1914. — Mario M. Rossi, *La vita, le Opere, i Tempi di Edoardo Herbert di Cherbury*, 3 vols., 1947.

HERDER (JOHANN GOTTFRIED) (1744-1803) nac. en Mohrungen (Prusia Oriental), fue predicador en Bückeburg y Superintendente general en Weimar. Discípulo de Kant en su período pre-crítico, se opuso muy terminantemente a la filosofía trascendental, intentando mostrar, en su *Metacrítica,* que el origen del conocimiento radica en las sensaciones del alma y en las analogías que ésta establece a base de las experiencias de sí misma. Las categorías no son, pues, según Herder, nociones trascendentales, sino resultados de la organización de la vida. Estas categorías son: ser, existencia, duración (ca-

tegorías del ser) ; lo mismo — lo otro, especie, género (categorías de las propiedades), operaciones en sí, en oposición a, junto con (categorías de las fuerzas), punto, espacio, tiempo y fuerza indeterminados (categorías de la masa). Ahora bien, la más importante contribución de Her-der radica en su doctrina del lenguaje y en su filosofía de la historia. En lo que toca a la primera, Herder subrayó el carácter natural-evolutivo del lenguaje, surgido de la imitación de los sonidos de la Naturaleza y capaz de evolución y crecimiento continuos. En cuanto a la segunda, Herder se opuso al limitado sentido histórico de la Ilustración para destacar que la historia —en tanto que evolución y crecimiento— es una característica de todas las realidades naturales, de tal suerte que el universo entero puede ser entendido desde el punto de vista de su desarrollo evo-lutivo-histórico. Sin embargo, la historia donde mejor se manifiestan las leyes evolutivas generales de la Naturaleza es la historia humana. Herder consideraba absolutamente indispensable consagrar atención máxima a la filosofía de la historia de la humanidad: "desde mi juventud —escribe—, en el momento en que la ciencia se me presentaba bajo los brillantes colores del alba que son disueltos casi enteramente por el sol de mediodía de nuestra existencia, se me ocurrió preguntarme por qué si todo tiene en el mundo su filosofía y su ciencia, lo que nos alcanza más directamente, la historia de la humanidad entera en general, no ha de tener también una filosofía y una ciencia". No es ningún problema de carácter particular; metafísica y moral, física y religión llevan siempre a él. De ahí el intento de la descripción de la gran evolución de la especie humana, la cual se ha desarrollado, según Herder, partiendo de las necesidades impuestas por el género de vida y por las condiciones naturales de toda especie. En rigor, todo ha sucedido en la Naturaleza como si la formación de la humanidad fuera su finalidad última. Pero la humanidad no recorre su evolución en una sola etapa; tiene que recorrer distintos grados de cultura y cambiar de formas hasta que se funde una sociedad basada en la razón y en la justicia. La descripción de estas etapas se hace comprensible por medio de la formulación de una serie de leyes naturales. Tres de ellas son especialmente importantes. Herder las enuncia en el Cap. III, Libro XIV, de sus *Ideas.* La primera ley es: para que un sistema sea permanente, debe haber alcanzado una especie de perfección, un máximo o un mínimo, resultado de la dirección de las fuerzas de que se compone. La segunda ley es: toda perfección, toda belleza de fuerzas combinadas, limitadas entre sí, o del sistema que de ellas resulta, se halla en un máximo parecido. La tercera es: si un ser o un sistema de seres se halla alejado de este centro de verdad, de bondad y de belleza, se acercará a él por medio de sus fuerzas íntimas, ya sea por un movimiento de vibración, ya sea persiguiendo su asíntota, y esto debido a que, estando fuera del centro, no se halla en reposo. Herder suponía que todo este movimiento está regido, en último término, por una bondad inteligente, a cuyos designios deben someterse las acciones humanas. Pero la filosofía de la historia de Herder no se limitaba a establecer una serie de leyes generales o abstractas. Fiel a su amor a lo concreto y a lo individual, particularmente anheloso de comprender la vida de las comunidades humanas, con sus lenguajes, costumbres y religiones, Herder intentó describir la historia del mundo. He aquí la sucesión de los pueblos por él estudiados: China, el Extremo Oriente, el Tibet, India, Babilonia, Asiría y Caldea, los medas y los persas, los hebreos, Fenicia y Cartago, Egipto, Grecia, Etruria, Roma, Vasconia, Galia, letones, finlandeses y prusianos, pueblos germánicos y pueblos eslavos. Una parte de estos pueblos ha constituido la civilización europea, que Herder ha estudiado con especial atención, partiendo del encuentro de los pueblos antiguos, los germánicos y la religión cristiana, y con la posterior influencia de los árabes. La civilización europea debe su prosperidad y su brillante situación "en el universo de los pueblos" a un concurso de circunstancias: la multiplicidad de pueblos e ideales, el clima templado, la relación con los demás pueblos. Por eso en Europa se ha conseguido lo que los otros pueblos trabajaron por alcanzar, pero sin conseguirlo más que parcialmente: una cultura humana activa.

Obras filosóficas principales: ***Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, 1772 (*Ensayos sobre el origen del lenguaje*). — *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1774 (*Otra filosofía de la historia de la humanidad*). — *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, 1778 (*Del conocer y del sentir del alma humana*). — *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 4 vols. (I, 1784; II, 1785; III, 1787; IV, 1791) (trad. esp.: *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*, 1959). — *Gott. Gespräche über Spinozas System*, 1787 (*Dios. Diálogos sobre el sistema de Spinoza*). — *Von der menschlichen Unsterblichkeit*, 1792 (*De la inmortalidad humana*). — *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-97 (*Cartas para el estímulo y elevación de la humanidad*).—*Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik der reinen Vernunft*, 1799 (*Entendimiento y experiencia, razón y lenguaje, una metacrítica de la razón pura*). — *Kalligone*, 1800 (también, como el anterior escrito, contra Kant). — *Adrastea*, 1809. Hay trad. esp. de: *Defensa de la religión cristiana*, 1798; *De la gracia en la escuela*, 1923; de *La idea de la humanidad*, 1954 (selección por C. Schirber). — Ediciones de obras completas: Maria Carolina Herder *et al.* (45 vols., 1805-1820); B. Suphan [ed. crítica] (33 vols., 1877-1913). Ediciones de obras: H. Meyer *et. al.* (7 vols., 1885-1892); Th. Matthias (5 vols., 1903); F. Schultz (7 vols., 1938 y sigs.). Correspondencia: E. G. von Herder (6 vols., 1846); H. Schauer (2 vols., 1926-1928 [corresp. con Caroline Flachsland]); O. Hoffmann (1877 [íd. con F. Nicolai]; O. Hoffmann (1889 [íd. con J. H. Hamann]). Escritos póstumos: H. Düntzer (3 vols., 1856-1857; otros 3 vols., 1861-1862). — Véase A. H. Erdmann, *Herder als Religionsphilosoph*, 1866. — A. Werner, *Herder als Theolog*, 1871. — E. Melzer, *Herder als Geschichtsphilosoph mit Rücksicht auf Kants Rezension von Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit*, 1872. — R. Schornstein, *Herder als Pädagog*, 1872. F. von Bärenbach, *Herber als Vorläufer Darwins und der modernen Naturphilosophie*, 1877.—R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, 2 vols., I, 1880; II, 1885; ed. por W. Harich, 2 vols., 1954. — R. Kirchner, *Entstehung, Darstellung und Kritik der Grundgedanken von Herders Ideen*, 1881. — F. J. Schmidt, *Herders pantheistische*

Weltanschauung, 1888. — M. Kronenberg, *Herders Philosophie,* 1889. — G. Hauffe, *Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menshheit,* 1890. — H. Vesterling, *Herders Humanitätsprinzip,* 1890. — E. Kühnemann, *Herders Persönlichkeit in seine Weltanschauung,* 1893. — Id., íd., *Herders Leben,* 1895. — Anna Tumarkin, *Herder und Kant,* 1896. — J. Grundmann, *Die geographischen und völkerkundlichen Quellen und Anschauungen in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1900. — F. Max Bruntsch, *Die Ideen der Entwicklung bei Herder,* 1904 (Dis.). — Th. Genthe, *Der Kulturbegriff bei Herder,* 1902 (Dis.). — G. Jacoby, *Herders Kalligone und ihr Verhältnis zu Kants "Kritik der Urteilskraft",* 1906 (Dis.). — Id., íd., *Herder und Kants Aesthetik,* 1907. — Id., íd., *H. in der Geschichte der Philosophie,* 1908. — Id., íd., *H. als Faust,* 1911. — L. Posadzy, *Der entwicklungsgeschichtliche Gedanke bei Herder,* 1906 (Dis.). — Carl Siegel, *Herder als Philosoph,* 1907. — A. Farinelli, *L'umanità di Herder e il concetto della razza nella storia evolutiva dello spirito,* 1908. — G. E. Burckhardt, *Die Anfänge einer geschichtlicen Fundamentierung der Religionsphilosophie bei Herder. I. Grundlegende Voruntersuchungen,* 1908 (Dis.). — Id., íd., *Grundlegende Voruntersuchungen zu einer Darstellung von Herders historische Auffassung der Religion,* 1908. — W. Vollrath, *Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza,* 1911 (Dis.). — A. Bossert, *Herder, sa vie et son oeuvre,* 1916. — W. de Boor, *Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seiner religiösen Realismus,* 1929. — Th. Litt, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt,* 1930, 2ª ed., 1949. — Friedrich Berger, *Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophisch-pädagogische Anthropologie J. G. Herders,* 1933. — F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* 1936 (trad. esp.: *El historicismo y su génesis,* 1944. — Max Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder,* 1940. — A. Gillies, *Herder,* 1945 (con bibliografía). — W. Dobbek, *J. G. Herders Humanitäts-Idee,* 1949. — Varios autores, *Vico y Herder. Homenaje en el segundo centenario* (Universidad de Buenos Aires, 1954). — R. T. Clark, Jr., *Herder, His Life and Thought,* 1955 [con bibliografía]. — D. W. Joens, *Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. H.,* 1956. — Ernst Baur, *J. G. H. Leben und Werk,* 1960. — W. Wiora *et al.,* ed., *Herder-Studien,* 1960 [con bibliografía 1923-1957].

HERMENÉUTICA. La voz ἑρμενεία significa primariamente expresión de un pensamiento; de ahí explicación y, sobre todo, interpretación del mismo. En Platón encontramos dicha voz en la frase: "la razón [de lo dicho] era la explicación (ἑρμενεία) de la diferencia" *(Theait.,* 209 A.). Περὶ ἑρμενείας es el título del tratado de Aristóteles incluido en el *Organon* (VÉASE) que se ocupa de los juicios y de las proposiciones. Dicho tratado se ha traducido al latín con los nombres de *De interpretatione* y de *Hermenéutica (* este último ha sido usado, por ejemplo, por Theodor Waitz en su edición y comentario del tratado incluido en *Aristotelis Organon Graece,* Pars Prior, Lipsiae, 1844). Habitualmente se cita tanto con dichos títulos como con el de *Perihermeneias,* transcripción en alfabeto latino del original griego. El título *Perihermeneias* es empleado por gran número de comentaristas; así, Santo Tomás, *Commentaria in Perihermeneias.* Según Boecio, en su *Comm, in lib. de interpretatione,* la *interpretatio* es una voz significativa que quiere decir algo por sí misma. Santo Tomás *(op. cit.,* I 1 a) indica que el nombre y el verbo (de que trata Aristóteles en los capítulos 2 y 3 del tratado) son más bien principios de interpretación que interpretaciones. La interpretación se refiere, a su entender, a la oración enunciativa, de la que puede enunciarse la verdad o la falsedad. Para Waitz *(op. cit.,* pág. 323), el vocablo ἑρμενεία tiene una significación más amplia que el vocablo λέξις ('enunciado'). Por lo tanto, el sentido dado por Aristóteles a su tratado no se confina al de una descripción de oraciones enunciativas, sino que dilucida "los principios de la comunicación del *sermo".*

El sentido que tiene hoy el vocablo 'hermenéutica' se aproxima al destacado al principio de este artículo. Tal sentido procede en gran parte del uso de ερμηνεία para designar el arte o la ciencia de la interpretación de las Sagradas Escrituras. Este arte o esta ciencia puede ser: (1) interpretación *literal* o averiguación del sentido de las expresiones empleadas por medio de un análisis de las significaciones lingüísticas, o (2) interpretación *doctrinal,* en la cual lo importante no es la expresión verbal, sino el pensamiento. A veces se llama *hermenéutica* a la interpretación de lo que está expresado en símbolos. Aunque esta última significación parece al principio tener poco que ver con la anterior, está estrechamente relacionada con ella en tanto que las expresiones que hay que interpretar son consideradas como expresiones simbólicas de una realidad que es menester "penetrar" por medio de la exégesis.

Aplicada a las Escrituras la hermenéutica fue desarrollada ya en el siglo XVI por el luterano Matthias Flacius Illyricus *(Clavis scripturae sacrae,* 1567). Andriaan Heerebord, un seguidor holandés de Descartes y de Suárez, publicó en 1657 una Ἑρμενεῖα, *Logica.* Como disciplina filosófica, la hermenéutica fue elaborada por un discípulo de Baumgarten: Georg Friedrich Maier (VÉASE), en su escrito titulado *Versuch* etner *allgemeinen Auslegungskunts* (1756). Sin embargo, la influencia de Maier al respecto ha sido escasa. Más influyente fue Schleiermacher, el cual elaboró una hermenéutica aplicada a los estudios teológicos en su escrito sobre "hermenéutica y crítica con referencia especial al Nuevo Testamento" (1838; *Hermeneutik,* nueva ed. por Heinz Kimmerle [1959], en *Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften.* Phil.-Hist. Klasse. Abh. 2). La hermenéutica de Schleiermacher no es sólo una interpretación filológica — o filológico-simbólica. La interpretación no es algo "extemo" a lo interpretado. Todavía más influyentes han sido los trabajos hermenéuticos de Dilthey, trabajos sobre personalidades, obras literarias o épocas históricas. Además, Dilthey se ocupó del problema general de la hermenéutica en el escrito *Die Entstehung der Hermencuiik,* publicado en 1909, en una colección de trabajos en homenaje a Ch. Sigwart y recogido en el tomo V de los *Gesammelte Schriften).* Según Dilthey, la hermenéutica no es solamente una mera técnica auxiliar para el estudio de la historia de la literatura y, en general, de las ciencias del espíritu: es un método igualmente alejado de la arbitrariedad interpretativa romántica y de la reducción naturalista que permite fundamentar la validez universal de la interpretación histórica (Cfr. G. S. V 311). Apoyándose en parte en Schleiermacher, Dilthey concibe la hermenéutica como una interpretación basada en un previo co-

nocimiento de los datos (históricos, filológicos, etc.) de la realidad que se trata de comprender, pero que a la vez da sentido a los citados datos por medio de un proceso inevitablemente circular, muy típico de la comprensión (VÉASE) en tanto que método particular de las ciencias del espíritu (VÉASE). La hermenéutica —que se puede en parte enseñar, mas para la cual se necesita sobre todo una perspicacia especial y la imitación de los modelos proporcionados por los grandes intérpretes— permite comprender a un autor mejor de lo que el propio autor se entendía a sí mismo, y a una época histórica mejor de lo que pudieron comprenderla quienes vivieron en ella. La hermenéutica se basa, por lo demás, en la conciencia histórica, la única que puede llegar al fondo de la vida (v.); es una "comprensión de las manifestaciones en las cuales se fija la vida permanentemente" *(op. cit.,* pág. 319) y, por así decirlo, de "los residuos de la vida humana". Como tal, la hermenéutica permite pasar de los signos a las vivencias originarias que les dieron nacimiento; es un método general de interpretación del espíritu en todas sus formas y, por consiguiente, constituye una ciencia de alcance superior a la psicología, que es sólo, para Dilthey, una forma particular de la hermenéutica.

Heidegger, cuyas investigaciones sobre lo histórico deben tanto, de acuerdo con su propia confesión *(Sein und Zeit, §* 77), a Dilthey y al Conde Yorck (véase HISTORICIDAD), emplea con frecuencia el término 'interpretación' *(Interpretation, Auslegung)* en un sentido no lejano al de la hermenéutica diltheyana. Pero a su entender la interpretación existencial que realizan la psicología filosófica, la antropología, la historia, etc., no es suficiente si no es guiada —o fundada— en una previa analítica existenciaria *(op. cit., § 5).* Ahora bien, aunque Dilthey no llegó a ella, se acercó, según Heidegger, a su nivel cuando consideró la hermenéutica como una autoexplicación *(Selbsterklärung)* de la comprensión de la "Vida" *(op. cit.,* § 77). Heidegger no entiende, pues, la hermenéutica de Dilthey exclusivamente como un método científico-espiritual y señala, siguiendo a G. Misch, que hacerlo así equivale a descuidar las tendencias centrales de Dilthey a partir de las cuales solamente puede entenderse el sentido de la hermenéutica. Agreguemos que en diversos lugares *(Sein und Zeit,* § 7; *Unterwegs zur Sprache,* págs. 95 y sigs.) Heidegger declara que la hermenéutica no es una dirección dentro de la fenomenología, ni tampoco algo sobrepuesto a ella: es un modo de pensar "originariamente" la esencia de la fenomenología — y, en general, un modo de pensar "originariamente" (mediante una teoría y una metodología) todo lo "dicho" en un "decir". Una filosofía general de la hermenéutica o interpretación ha sido desarrollada por Emilio Betti *(op. cit. infra).* La hermenéutica de Betti se funda, según indica G. Funke (Cfr. *infra),* en la realidad objetivo-espiritual. Tal hermenéutica se basa, pues, en gran parte en la noción de comprensión (v.) tal como fue postulada por Hegel y desarrollada por Dilthey. Pero Betti no se ha limitado a propugnar la comprensión hermenéutica; ha presentado en detalle: (1) una fenomenología de la comprensión hermenéutica ("fenomenología hermenéutica") y (2) un sistema de categorías de la interpretación. Betti ha propuesto distinguir entre varios modos de comprensión hermenéutica (simbólica, expresiva, modélica, etc.). Cada uno de estos modos ocupa un lugar dentro de una metodología, y todos ellos se hallan ligados entre sí por una "continuidad de comprensión".

Además de las obras mencionadas en el texto del artículo, véase: Joachim Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19. Jahrhundert,* 3 vols., 1926. — H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik,* 1938, 2ª ed., 1959. — Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* 1960. — De las obras de Emilio Betti citamos: *Posizioni dello spirito rispetto all'oggetività,* 1949. — *Teoria generale della interpretazione,* 2 vols., 1955. — *Di una teoria generale della interpretazione,* 1957. — Sobre E. B. véase Gerhard Funke, "Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis *Teoria generale della interpretazione*", en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XIV (1960), 161-81 (también en *Study in onore di E. B.,* I, 1961). — Para la hermenéutica en Keyserling, véase el artículo sobre este filósofo.

HERMES. Véase CORPUS HERMETICUM.

HERZEN (ALEKSANDR I VANOVITCH (1812-1870), nac. en Moscú, fue uno de los pensadores y ensayistas rusos más influyentes durante el siglo XIX. Considerado como uno de los llamados "occidentalistas", que se opusieron al tradicionalismo de los "eslavófilos", hay que observar, sin embargo, que la confianza de Herzen en el poder del espíritu y de la cultura occidentales fue disminuyendo en el curso de su vida, en particular después de su efectivo contacto con el Occidente de Europa (especialmente Francia), donde permaneció desde 1847 hasta su muerte. Este regreso a la "fe en Rusia" está, por lo demás, de acuerdo con su evolución filosófica. Influido al principio por los filósofos sociales franceses, tales como Saint-Simon, y por algunos idealistas alemanes, como Schelling y Hegel, Herzen modificó substancialmente estas influencias si bien conservando siempre algo fundamental de ellas. Lo último es obvio en lo que toca al pensamiento de Schelling, cuyo "vitalismo" y "esteticismo" estuvieron siempre muy cercanos a los modos mentales del pensador ruso. Puede decirse también, en parte, del pensamiento de Hegel. Pues aunque Herzen rechazó, después de su período hegeliano, casi todas las tesis de Hegel, conservó por lo menos una: la de que el conocimiento del ser histórico constituye el núcleo de todo vivo conocimiento de la realidad frente al saber de las puras ideas y de lo meramente externo (la Naturaleza). Ahora bien, mientras durante su período hegeliano Herzen aceptó el panlogismo y el impersonalismo del filósofo alemán, en la fase posterior desarrolló una filosofía basada en el azar —a la vez abrumador y atractivo— y en el predominio del individuo. Por lo demás, como en la mayor parte de pensadores rusos de su tiempo, tal individuo no era concebido como un mero átomo social, sino como el miembro de una colectividad concreta: la filosofía (y reforma) de la sociedad es, pues, lo que se halla, en último término, según Herzen, en el fondo de la filosofía de la historia y aun de toda filosofía.

Entre los escritos de Herzen que mejor permiten comprender su pensamiento filosófico figuran: O *mésté*

tchéloveka v prirodé (Sobre el puesto del hombre en la Naturaleza). — *Pisma iz Frantsi i Itali (Cartas de Francia e Italia).* — *S tovo berega (Desde la otra orilla).* — *Biloe i dumí (Mi pasado y pensamientos).* Edición de obras: *Sotchinéniá.* ed. M. K. Lemka, Petrograd-Leningrad, 22 vols., 1919-1923. — Véase O. von Sperber, *Die sozialpolitische Ideen A. Herzens,* 1894. — R. Labry, *A. I. Herzen. Étude sur la formation et le développement de ses idées,* 1928. — Id., íd., *Herzen et Proudhon,* 1928. — B. Jakowenko, *Geschichte des Hegelianismus in Russland,* 1938. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii,* I, 1948, págs. 277-304. — A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie,* 1950, págs. 171-223. — D. I. Cesnokov, Swiatopoglad Hercena, 1954 (*La visión del mundo de Herzen;* trad. polaca del ruso). — Vera Piroschkow, *A. H. Der Zusammenbruch einer Utopie,* 1961.

HESSEN (JOHANNES) nac. (1889) en Lobberich (Renania), sacerdote católico y profesor (desde 1927) en la Universidad de Colonia, ha ejercido considerable influencia por medio de sus exposiciones sistemáticas de varias disciplinas filosóficas (teoría del conocimiento, teoría de los valores, metafísica), pero su labor filosófica no puede limitarse a la de un expositor. Su propósito principal es la erección de una filosofía cristiana en la cual se aprovechen las principales contribuciones del pensamiento contemporáneo, entre ellas la fenomenología, el neokantismo y la teoría objetivista de los valores. Fuertemente influido por el agustinismo, Hessen ha trabajado sobre todo en el campo de la filosofía de la religión; a su entender, toda concepción religiosa filosóficamente fundada debe apoyarse en una previa epistemología y axiología religiosas, así como en una doctrina personalista para cuya edificación ha recibido muchas influencias de Scheler.

Obras principales: *Die Religionsphilosophie des Neukantinismus,* 1919, 2ª ed., 1924 (*La filosofía de la religión del neokantismo*).—*Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt,* 1920 (*Exposición histórica y sistemática de la demostración agustiniana de la existencia de Dios*). — *Hegels Trinitätslehre,* 1921 (*La teoría hegeliana de la Trinidad*). — *Patristische und scholastische Philosophie,* 1922. — *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin,* 1925. — *Erkenntnistheorie,* 1926 (trad. esp.: *Teoría del conocimiento,* 1932, varias ediciones). — *Das Kausalprinzip,* 1928, 2ª ed., 1958. — *Augustins Metaphysik der Erkenntnis,* 1931, 2ª ed., 1960 (*La metafísica agustiniana del conocimiento*). — *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit,* 1932 (*El problema de la substancia en la filosofía moderna*). — *Die Methode der Metaphysik,* 1932. — *Der Sinn des Lebens,* 1933 (*El sentido de la vida*). — *Die Geistesströmungen der Gegenwart,* 1937, 2ª ed., 1940 (*Las corrientes espirituales del presente*). — *Wertphilosophie,* 1937 (*Filosofía de los valores*). — *Die Werte des Heiligen,* 1938 (*Los valores de lo santo*). — *Existenzphilosophie,* 1947, 2ª ed., 1948. — *Lehrbuch der Philosophie,* 3 vols., 1947-1950 (*I. Wissenschaftslehre,* 1947; *II. Wertlehre,* 1948; *III. Wirklichkeitslehre,* 1950, 2ª ed., 1962) (trad. esp.: *Tratado de filosofía,* I, 1957; II, 1959; III, 1962). — *Religionsphilosophie,* 2 vols., 1948, 2ª ed., 1950. — *Ethik, Grundzüge einer personalistischen Wertethik,* 1954 (*Ética. Rasgos fundamentales de una ética personalista de los valores*). — *Wesen und Wert der Philosophie,* 1948 (*Esencia y valor de la filosofía*). — *M. Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie,* 1948 (*M. S. Introducción crítica a su filosofía*). — *Die Philosophie des heiligen Augustinus,* 1948. — *Religionsphilosophie,* 2 vols., 1948 (*I. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie; II. System der Religionsphilosophie*). — *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik,* 1954 (*Ética. Bosquejo de una ética personalista de los valores*). — *Thomas von Aquin und Wir,* 1955 (*T. de A. y nosotros*). — *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung,* 1956, 2ª ed., 1962 (*¿Teología griega o teología bíblica? Nueva luz sobre el problema de la helenización del cristianismo*).

HEYMANS (GERARDUS) (1857-1930), nac. en Ferwerd (Friesland, en Holanda), profesor (1899-1927) en la Universidad de Groninga, adoptó, según confiesa, un "método empírico" en la filosofía. Este método empírico no debe confundirse con la doctrina empirista. Mientras ésta es una teoría que limita el conocimiento a los datos de la experiencia, aquél es una regla, o conjunto de reglas, que no prejuzgan los resultados a obtener. La base del "método empírico" de Heymans es la psicología o, mejor dicho, el método psicológico-descriptivo. Con ello se acerca Heymans a las tesis de Fries y de la escuela neofriesiana de L. Nelson. Según Heymans, el método psicológico-descriptivo no es simplemente genético; por medio de él pueden descubrirse los "principios de objetividad" en las ciencias, en la acción moral y en la realidad última del universo.

Heymans aplicó su "método empírico" sobre todo a la teoría del conocimiento, a la ética y a la metafísica. Siguiendo en parte a Kant, Heymans indicó que el problema fundamental de la teoría del conocimiento es el descubrimiento y estudio de los juicios sintéticos a *priori* en las diversas ciencias: en la lógica, en la matemática y en las ciencias de la Naturaleza, tanto teóricas como experimentales. En metafísica, Heymans defendió lo que llamó "hipótesis del monismo psíquico" contra todas las formas de realismo, dualismo, materialismo y agnosticismo. El monismo psíquico se funda en el análisis de los datos de la conciencia y de los resultados de la ciencia (Heymans, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* III [1922], págs. 46-7. Es, pues, también un descubrimiento de principios a base del "método empírico". Según el monismo psíquico, "los procesos psíquicos, en relación con las circunstancias perceptibles como adaptación de los sentidos al observador ideal, contienen las causas de las percepciones de los procesos cerebrales que en él se producen" (T. J. C. Gerritsen, La *philosophie de H.,* 1938, pág. 196). Podría describirse, pues, la metafísica de Heymans como un idealismo empírico, en oposición al idealismo absoluto y al idealismo especulativo. En ética, Heymans analizó los criterios de los juicios morales de aplicación universal. Según el autor, las decisiones de las personas se hallan determinadas por la totalidad de sus actos anteriores; por lo tanto, Heymans defendió el determinismo. Pero entendió éste no como obstáculo a la vida moral, sino como lo único que hace posible la vida moral al establecer que hay una responsabilidad. Heymans desarrolló en ética una "hipótesis de la objetividad"; según ella, la moral se basa en una disposición superindividual que, sin embargo, no depende de una realidad trascendente.

Obras: *Schets eener kritische geschiedenis van het causaliteitsbegrip in*

de nieuwere wijsbegeerte, 1890 (*Ensayo de una historia crítica del concepto de causalidad en la filosofía moderna*). — *Het experiment in de philosophie,* 1890 (*El experimento en la filosofía*) [Discurso inaugural en la Universidad de Groninga]. — *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens,* 1890, 4ª ed., 1923 (*Las leyes y elementos del pensamiento científico*). — *Einführung in die Metaphysik als Grundlage der Erfahrung,* 1905, 3ª ed., 1921 (*Introducción a la metafísica fundada en la experiencia*). — *Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung,* 1914, 2ª ed., 1922 (*Introducción a la ética fundada en la experiencia*). — *Het psychisch monisme,* 1915 (*El monismo psíquico*). — *Ethiek en politiek,* 1923 (*Ética y política*). — *Inleiding tot de logica en methodologie,* 1941, ed. W. A. Pannenborg (*Introducción a la lógica y a la metodología*). — Además, numerosos artículos, en holandés y alemán, de los que destacamos: "Die Methode der Ethik", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie,* VI (1882). — "Zür Parallelismusfrage", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,* XVII (1907). — "De psychologische methode in de logica", *Tijdschrift v. Wijsbegeerte,* II (1908). — "Missverständnisse in bezug auf die metaphysischen und naturwissenschaftlichen Voraussetzungen des psychischen Monismus", *Zeitschrift für Psychologie,* LXIII (1912). — "Naturwetenschap en philosophie", *Tijds. v. Wijsbeg.,* XII (1918). — H. escribió numerosos trabajos de psicología general y psicología especial: sobre la "inhibición psíquica"; sobre la "despersonalización y 'falso reconocimiento'"; sobre clasificación de caracteres psicológicos; sobre "psicología de los sueños"; sobre "psicología animal", etc. etc. Entre los libros de "psicología especial" figuran: *Die Psychologie der Frauen,* 1910 y *Inleiding tot de speciale psychologie,* 2 vols., 1929. Buena parte de los escritos menores de H. (incluyendo los antes citados) se han recogido en *Gesammelte kleinere Schriften,* 3 vols., 1927 [vol. I, sobre teoría del conocimiento y metafísica; vol. II, sobre psicología general, ética y estética; vol. III, sobre psicología especial]. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart,* etc. *cit. supra.* — Véase T. Dorm, *G. Heymans psychischer Monismus mit besonderer Berücksichtigung des Leib-Seele Problems,* 1922. — T. J. C. Gerritsen, *op. cit. supra.* — H. J. F. W. Brugmans, *G. H., Professor of Philosophy and Psychology in the University of Groningen,* 1948. — R. Kranenburg, O. Stumper *et al.,* artículos sobre G. H. en número especial de *Alg. Nederl. Tijdschr. Wijsb. Psychol.,* XLIX (1956-1957), N° 4. — En 1946 se fundó, en Utrecht, una "Sociedad Heymans" *(Heymans' Genootschap).*

HEYTESBURY [HENTISBERUS o TISBERUS] (GUILLERMO), Fellow en Merton College (Oxford) en 1370, es usualmente presentado como un seguidor del occamismo(v.). Ello es cierto en tanto que Heytesbury desarrolló la llamada "lógica occamista" en diversos puntos. Pero, además, o sobre todo, Heytesbury fue uno de los más destacados "mertonianos" (VÉASE). Influido por su maestro y amigo Tomás Bradwardine, Heytesbury trató con detalle las cuestiones físicas fundamentales en que se distinguieron los mertonianos y ejerció gran influencia no sólo en Inglaterra, sino en otros países, particularmente en los filósofos de la llamada "escuela de Padua" (VÉASE).

En los *Sophismata* Heytesbury presentó 32 *casus* de carácter lógico-semántico o, como dice Anneliese Maier, de carácter "lógico-sermocinal". Ejemplos de estos "casos" son "Todo hombre es un solo hombre" *(Omnis homo est unus solus homo) ;* "Toda proposición o su contradictoria es verdadera" *(Omnis propositio vel eius contradictoria est vera;* "Las cosas infinitas son finitas" *(Infinita sunt finita);* "Imposible es que algo se caliente a menos que algo se enfríe" *(Impossibile est aliquid calefieri nisi aliquid frigefiat).* Heytesbury indicó las razones en favor y en contra de cada "caso", así como las opiniones de autores que trataron del correspondiente *sophisma,* Los *Sophismata* de Heytesbury fueron objeto de numerosos comentarios (Bernardo Torni; Pablo de Venecia; el discípulo de este último, Cayetano de Tiene, etc.).

En las todavía más influyentes *Regule solvendi sophismata (Reglas para resolver los sofismas),* Heytesbury se ocupó de seis grupos de problemas, a cada uno de los cuales dedicó un capítulo (1. *De insolubilibus;* 2. *De scire et dubitare;* 3. *De relativis;* 4. *De incipit et desinit; 5. De máximo et mínimo;* 6. *De tribus predicamentis).* Especialmente importante es el último capítulo, titulado asimismo *Tria predicamento de motu y* a veces presentado como una obra separada bajo el título *De motibus.* En él se ocupa Heytesbury de las nociones capitales de la cinemática de los mertonianos. Los tres *predicamenta o genera* son los que se refieren al movimiento: localmente, cuantitativamente o cualitativamente (cambio de lugar, en cantidad o en cualidad). Heytesbury se ocupó de la medida de la velocidad uniforme, no uniforme y uniformemente acelerada de los cuerpos que se desplazan en el espacio. Formuló asimismo (con otros *socii* de Merton) el llamado "teorema mertoniano de la aceleración uniforme" a que nos hemos referido en el artículo MERTONIANOS.

Los *Sophismata* se publicaron en Pavía (1481) y Venecia (1494) [con comentario de Cayetano de Tiene]). — Las *Regule solvendi sophismata* se publicaron en Pavía (1481) y en Venecia (1494 [con comentario del citado Cayetano]). — Heytesbury es autor asimismo de un tratado *De sen su composito et divino* (Venecia, 1494; Id., 1500); del tratado *De ve ritate et falsitate propositionis* (Vene cia, 1494). — Se le atribuyen asimis mo unas *Probationes conclusionum,* o pruebas de conclusiones alcanzadas en las mencionadas *Regule.* — C. Wilson (Cfr. *infra)* da una lista de los siguien tes manuscritos, todavía inéditos (omitimos el correspondiente *incipit): Casus obligationis. — Tractatus de eventu futurorum.—Tractatus de propositionum multiplicium significatione.* — Son dudosas unas *Consequentie,* unas *Regulae quaedam grammaticales y* unos *Sophismata asinina.*

Observemos que la mencionada edición de Venecia (1494) comprende los *Sophismata,* las *Regule,* el *De sensu composito et divino* y el *De vertate et falsitate propositionis.*

Véase Prantl, IV, 83-93. — Pierre Duhem, *Études sur Léonard da Vinci,* III, 406-8, 468-71. — Anneliese Maier [para títulos completos y fechas, véase bibliografía en MERTONIANOS, así como en ESCOLÁSTICA]: *Die Vorläufer Galileis,* 4, 74, 114, 192; *An der Grenzen,* 265, 267, 275, 284, 287, 378, 381; *Zwischen,* 133, 149, 151 y sigs.; *Hintergründe,* 347, 349. — Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* III y IV. — Marshall Clagett, *Giovanni Marlini and Late Medieval Physics,* 1941 (tesis), 19-20, 49-51, 111-2, 140-1. — Id., íd., *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4], 200-1, 235-42, 262-3, 265-6, 270-83, 277-8, 284-9, 646-8 [incluye selección

y trad. de *Regule* y *Probationes]*. — Curtis Wilson, W. *H. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics,* 1960 [University of Wisconsin, etc., 3] [con estudio detallado de las *Regule* y bibliografía],

HIEROCLES DE ALEJANDRÍA *(fl.* 420), uno de los miembros de la escuela neoplatónica de Alejandría (VÉASE), fue discípulo de Plutarco de Atenas e introdujo dentro del neoplatonismo multitud de elementos pertenecientes a otras escuelas —especialmente la estoica y peripatética—, de tal suerte que solamente con reservas ha podido ser llamado un neoplatónico. En efecto, aunque la citada mezcla de tendencias fue característica de muchos representantes del neoplatonismo (comenzando con Plotino) éstos articularon las diversas tendencias de un modo sistemático, lo que no parece haber sido el caso de Hierocles. Por tal motivo dicho filósofo puede ser calificado más bien de pensador ecléctico que sincretista. Poco interesado por los problemas relativos a la jerarquía de la realidad, hasta tal punto que no parece haberse ni siquiera adherido a la ya tradicional doctrina neoplatónica de las hipóstasis, Hierocles se preocupó sobre todo de los problemas del destino y la providencia en su Περὶ προνοίας καὶ ειμαρμένης , ensayando una fusión de la idea griega de Destino con la concepción cristiana de la Providencia. Trató asimismo la cuestión de la naturaleza del demiurgo, quien a su entender creó el mundo de la nada por su voluntad y no por emanación o superabundancia ontológica. Hierocles comentó además los llamados Versos *de Or,* atribuidos a Pitágoras.

Ediciones: *H. Alexandrini commentaria in aur. carm. Pythag.; de providentia et jato,* ed. P. Needham, Cambridge, 1709. — *Commentaria in aur. carmina Pythag.,* ed. T. Gaisford en ed. de Estobeo, Oxford, 1850, y ed. F. W. A. Mullach en *Fragmenta historicorum Graecorum,* I. Lo que nos queda de la obra de Hierocles sobre los conceptos de destino y providencia ha sido conservado por Focio. — Art. por W. Kroll sobre Hierocles (Hierokles) en Pauly-Wissowa.

HIEROCLES, el estoico, *(fl. ca.* 120), contemporáneo de Arriano de Nicomedia, se ocupó principalmente de ética dentro de las tendencias características del estoicismo nuevo, pero con apoyo en los principios del viejo estoicismo. Su obra puede ser dividida en dos partes. Por un lado, una serie de escritos, de los cuales se han conservado fragmentos en el *Florilegio* de Estobeo, acerca de las virtudes y deberes del estoico (por ejemplo, de la amistad). Estos escritos tienen, por lo que podemos juzgar de ellos, una fuerte tendencia moral-popular. Por otro lado, unos *Elementos de Ética,* 'Ηθικὴ στοιχείωσις, en los cuales Hierocles trataba de fundamentar los principios por medio de un análisis de cuestiones previas psicológicas, y en los que desarrolló la doctrina del instinto de conservación, más propia del antiguo que del nuevo estoicismo.

Fragmentos de los elementos por II. von Arnim, en *Berliner Klassische Texte,* pub. por el *Generalverw. der Königlich. Museen zu Berlin,* Cuaderno 4, 1906. — Véase K. Praechter, *Hierokles der Stoiker,* 1901.

HILBERT (DAVID) (1862-1943) nac. en Königsberg, profesor desde 1893 en Königsberg y desde 1895 en Gottinga, es autor de muchas contribuciones importantes a la matemática y a la lógica matemática. Entre ellas destaca su labor de fundamentación de la geometría euclidiana, su teoría de la prueba (VÉASE) o metamatemática con la prueba de consistencia (v. CONSISTENTE) de sistemas deductivos, y sus trabajos para la formalización (v.) de la aritmética. En general, puede decirse que la más importante contribución de Hubert a la lógica reside en su esfuerzo para llevar a cabo todas las posibilidades de la formalización. Por este motivo sus resultados más destacados se hallan en el terreno de la sintaxis (v.), ya que las fórmulas con las cuales opera Hubert están tomadas como puros signos, desprovistos de significación. Con frecuencia se considera a Hilbert como el más eminente representante de la dirección formalista o axiomática en la filosofía de la matemática (v.).

Obras: *Grundlagen der Geometrie,* 1899, 7a ed., 1930 *(Fundamentos de geometría).*—En págs. 247-61 de esta obra hay el trabajo "Ueber die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", antes publicado en *Verhand. des Dritten Int. Math.-Kong, in Heidelberg,* 1905, págs. 174-5. — *Grundzüge der theoretischen Logik,* 1928 (en colaboración con W. Ackermann, 2a ed., 1938, 4ª ed., 1959 [trad. esp.: *Elementos de lógica teórica,* 1962]. — *Grundlagen der Mathematik,* I, 1934; II, 1939 (en colaboración con P. Bernays). — *Gesammelte Abhandlungen,* 3 vols., 1932-1935, con un trabajo sobre Hilbert por Bernays y una biografía por O. Blumenthal. En el tomo I hay el importante trabajo titulado "Neubegründung der Mathematik", publicado antes en *Abhandlungen aus dem Math. Sem. der Hamb. Universität,* I (1922), 157-77; en el tomo III hay el trabajo "Axiomatisches Denken", antes publicado en *Math. Annalen,* LXXVIII (1918), 405-15. — Véase Heinrich Scholz, "D. H., der Altmeister der mathematischen Grundlagenforschung" [1942], en el libro de Scholz titulado *Mathesis universalis,* 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 279-92. — E. Colerus, *Von Pythagoras bis H.,* 1947.

HILDEBRAND (DIETRICH VON) nac. (1889) en Florencia, fue uno de los miembros del Círculo de Gottinga (VÉASE) y se trasladó a Munich, en cuya Universidad profesó hasta 1931, cuando se trasladó a EE. UU., profesando en Fordham University. Influido por Adolf Reinach y, sobre todo, por Scheler, D. von Hildebrand aplicó la fenomenología como método de intuición y análisis de esencias a problemas relativos a la filosofía de la sociedad y filosofía de los valores. Intentando combinar el método fenomenológico con sus creencias católicas (se convirtió al catolicismo en 1914), Hildebrand examinó la cuestión de la actitud y reacción ante los valores, distinguiendo entre varios modos de respuesta axiológica. Hildebrand estudió asimismo la cuestión de la llamada "ceguera ante el valor". En su filosofía social, Hildebrand analizó la estructura de la sociedad en relación con la teoría de la personalidad; en las diversas gradaciones de sociedad hay según Hildebrand diversos grados de personalización en una jerarquía que va desde la sociedad natural hasta la sociedad sobrenatural en Cristo.

Obras: "Die Idee der sittlichen Handlung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* III (1916), 126-252 ("La idea de la actuación moral"). — "Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis", *ídem,* V (1922), 462-602 ("Moralidad y conocimiento ético del valor"). — *Metaphysik der Geheinschaft,* 1930 *(Metafísica de la comunidad).* — *Zeitliches im Lichte des Ewiges. Gesammelte Abhandlungen,* 1931 *(Lo tem-*

poral a la luz de lo eterno. Colección de artículos). — *Sittliche Grundhaltungen*, 1933 (*Actitudes fundamentales éticas*). — *Liturgie und Persönlichkeit*, 1933 (*Liturgia y personalidad*). — *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, 1950 (hay trad. inglesa con algunos cambios: *What is Philosophy?*, 1960). — *Christian Ethics*, 1953 (trad. esp.: *Ética cristiana*, 1962). — *Graven Images: Substitutes for True Morality*, 1957. — Véase B. V. Schwarz, "On Value", *Thought*, XXIV (1949), 655-76. — A. Solana, "D. von H. Evolución espiritual desde la fenomenología al catolicismo", *Espíritu* (1955), 82-4. — H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, I, 1960, págs. 222-3.

HILEMORFISMO. El hilemorfismo (escrito a veces 'hilemorfismo'), o teoría hilemórfica (o hilomórfica) de la realidad natural, se remonta a Aristóteles y fue desarrollado por muchos escolásticos del siglo XIII, especialmente por Santo Tomás. El nombre 'hilemorfismo' procede de los dos términos griegos, materia, ὕλη , y forma, μορφή, por basarse en los conceptos de materia (prima) y forma (substancial). En la Edad Media se discutió si no sólo las substancias naturales, mas también las espirituales, estaban compuestas hilemórficamente. Autores como Alejandro de Hales y San Buenaventura —influidos al parecer en este respecto por Avicebrón y Domingo Gundisalvo— respondieron a ello afirmativamente. En cambio, autores como Guillermo de Auvernia, Juan de la Rochela, Alberto Magno y Santo Tomás respondieron negativamente, esto es, aplicaron el hilemorfismo solamente a la explicación de los cambios substanciales en las realidades naturales.

En la actualidad el hilemorfismo como doctrina perteneciente a la filosofía natural es aceptada por muchos neoescolásticos, en particular por los neotomistas. Según el hilemorfismo, toda realidad natural se halla compuesta de materia y forma. Más específicamente, el hilemorfismo sostiene que cada cuerpo natural se halla compuesto de dos principios substanciales: la materia (o materia prima) y la forma substancial. Estos principios están relacionados entre sí al modo como lo están la potencia (v.) y el acto (v.). Los hilemorfistas sostienen que hay cambios substanciales, y que éstos no pueden explicarse a menos que se admitan la materia prima y la forma substancial. En efecto, en cada cambio substancial hay un sujeto substancial que pierde su ser substancial mediante corrupción y adquiere un nuevo ser substancial mediante generación (v.). El sujeto substancial en cuestión no podría perder su ser substancial o adquirir un nuevo ser substancial si no estuviera en potencia de ello, esto es, si no hubiera un principio substancial (la materia prima) que estuviese ordenado a algo como lo está la potencia al acto. Por otro lado, el sujeto substancial no podría perder su ser substancial o adquirir un nuevo ser substancial si no hubiese otro principio substancial que se perdiera mediante corrupción o se adquiriera mediante generación, esto es, si no hubiese otro principio substancial (la forma substancial) que estuviese ordenado a algo como lo está el acto a la potencia.

Se ha argüido a menudo que el hilemorfismo choca con dificultades que ni Aristóteles ni Santo Tomás pudieron prever. Lo que Aristóteles y Santo Tomás concibieron como cambios substanciales (así, la transformación de un sólido en un líquido o viceversa) ha resultado ser en la ciencia moderna una nueva disposición de partículas constituyentes en el cuerpo natural considerado. Se ha indicado, además, que todos los procesos naturales pueden explicarse sin necesidad de hacer intervenir la noción de cambio substancial o, si se quiere, reduciendo los llamados "cambios substanciales" a otros tipos de cambios y en la mayor parte de los casos a movimientos de partículas materiales o nueva disposición de un determinado "campo".

Filósofos neoescolásticos y neotomistas han reaccionado ante dichas críticas de diversos modos. Algunos han indicado que aunque Aristóteles y Santo Tomás consideraron como cambios substanciales lo que luego ha mostrado ser sólo cambios accidentales, no hay razón para echar completamente por la borda la noción de cambio substancial y, de consiguiente, no hay razón para abandonar el hilemorfismo. Lo único que sucede es que hay que usarlo con mayores precauciones. Otros han indicado que el hilemorfismo, como doctrina de la filosofía natural, no es incompatible con la ciencia y sus resultados o inclusive sus conceptos. En efecto, la filosofía natural estudia los objetos naturales desde un punto de vista distinto del adoptado por la ciencia empírica. La ciencia natural no se ocupa, ni tiene por qué ocuparse, de la constitución substancial de los entes y de los cambios substanciales. Sólo cuando dicha ciencia pretende dar una interpretación del ser de tales entes y de tales cambios, entra en conflicto con la filosofía natural y con el hilemorfismo. Así, pues, el hilemorfismo no es incompatible con el atomismo (para mencionar un solo ejemplo); sólo es incompatible con el atomismo cuando éste pretende constituirse en una "ontología de la realidad natural".

Estas razones no han alcanzado a convencer a los enemigos del hilemorfismo. La mayor parte de éstos niegan redondamente que se pueda explicar la constitución de la realidad natural y los cambios en dicha realidad (expresión a su entender más propia que 'los cambios de dicha realidad') hilemórficamente. Algunos autores se han interesado por ver en qué medida ciertas nociones del hilemorfismo pueden todavía usarse para la dilucidación de cuestiones de la ciencia natural que rozan problemas ontológicos. Se ha examinado a tal efecto la "relación" entre la "física" aristotélico-tomista" y la "física moderna" (Cfr. obras citadas en bibliografía). Otros autores han criticado el hilemorfismo, pero en vez de descartarlo por entero han procurado reformarlo en sus propias bases. Ejemplo de ello es el hilesistemismo (VÉASE) de Albert Mitterer.

La doctrina hilemórfica de la realidad natural ha sido expuesta en muchos tratados neotomistas. Véase, además: A. Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, 1888 (t. III de: *Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de Saint Thomas, et leur accord aves les sciences*). — Id., íd., *Thèse fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*, 1891 (*Études*, etc., I). — P. Descoqs, S. J., *Essai critique sur l'hylémorphisme*, 1924. — F. Sanc, *Sententia Aristotelis de compositione corporum*, 1928. — Jacques Maritain, *La philosophie de la nature*, 1936 (trad. esp.: *La filosofía de la Naturaleza*, 1945). — E. Lowyck, *Substantiële verandering en hylemorphisme*, 1948. — Dominique Dubarle, O. P., "L'idée hylémorphique d'Aristote et la compréhension de l'univers", *Revue des sciences phi-*

losophiques et théologiques, 1e année (1952), 3-29; 2e année (1952), 205-30; 3e année (1953), 1-23. — A. A. J. Kuiper, J. A. J. Peters y W. Couturier, artículos sobre *Het hylemorphisme*, en *Annalen van het Thijmgenootschap*, XLI (1953) [hay ed. separada]. — Josef de Vries, S. J., "Zur aristotelich-scholastischen Problematik von Materie und Form", *Scholastik*, XXXII (1957), 161-85. — Bruno Webb, O. S. B., "Hylomorphism, Gravity, and 'Tertiary Matter'", *The Thomist*, XXIV (1961), 23-46. — Para la relación entre hilemorfismo y física moderna: Jean Daujat, *Physique moderne et philosophie traditionnelle*, 1958. — Henry Margenau, *Thomas and the Physics of 1958*, 1958 [The Aquinas Lecture. Milwaukee, Wisconsin, 1958]. — Para el hilemorfismo aplicado a otras substancias distintas de las naturales: H. Höver, *R. Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, 1912. — E. Kleineidam, *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung des geistigen Substanzen im XIII. Jahr., behandelt bis Thomas von Aquin*, 1930 (Dis.). — O. Lottin, "La composition hylémorphique des substances spirituelles", *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, XXXIV (1932), 21-41 [sobre Rolando de Cremona, Alejandro de Hales, San Buenaventura *et al.*]). — I. A. Sheridan, *Expositio plenior hylemorphismi Fr. Rogeri Baconis*, 1936 [Analecta Gregoriana, 17]. — P. Robert, *Hylémosphisme et devenir chez S. Bonaventure*, 1936. — Th. Crowley, *R. Bacon. The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries*, 1950 (Cap. II). — P. Stella, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, 1955 [Testi e studi sul pensiero medioevale, 2]. — Para la doctrina de Albert Mitterer, véase HILESISTEMISMO. — Véase también bibliografía de FORMA.

HILESISTEMISMO. En Hilemorfismo (v.) nos hemos referido a los esfuerzos de Albert Mitterer (nac. 1887) para reformar de un modo radical la teoría hilemórfica de la composición de las realidades naturales. La doctrina propuesta por Mitterer se llama "hilesistemismo" (o "hilosistemismo). Consiste en afirmar que los cuerpos naturales que forman un todo o conjunto están compuestos de partes que poseen ciertos "poderes intrínsecos" capaces de formar una unidad natural distinta de las partes componentes. El todo o conjunto está formado de partes que son ellas mismas de carácter "substancial". A ello llama Mitterer la "constitución hilemérida [o hilomérica]" como "constitución esencial" de los cuerpos naturales. Se trata de una constitución esencial real y no accidental o meramente mecánica. Las partes que forman el todo son partes "hilónicas" y su unión da lugar a un sistema "enérgico" real, sistema que es una unidad funcional. Las partes hileméricas son consideradas como la "causa intrínseca" del todo. Las partes se unen *per se y* no *per accidens,* de modo que el todo engendrado es vina verdadera "unidad natural". Con ello Mitterer se opone al puro mecanicismo, pero su dinamicismo no es idéntico al sostenido por el de los autores hilemorfistas. Con ello, además, aspira Mitterer a determinar la esencia específica de una substancia natural (o corporal) a diferencia de la determinación meramente extrínseca.

El hilesistemismo aspira a explicar mejor que el hilemorfismo es la verdadera y última realidad de los cuerpos naturales, así como la naturaleza de los cambios que tienen lugar en dichos cuerpos. Es importante en el hilesistemismo la idea de que todo cuerpo posee un rasgo genérico y un rasgo específico. El carácter genérico del cuerpo es constante; el carácter específico, por otro lado, cambia, ya que los cuerpos individuales no permanecen indefinidamente en la misma especie, sino que pasan de un tipo a otro. Esto equivale a reconocer que hay cambios "substanciales", pero sin que sea menester admitir un cambio genérico. Los cambios substanciales son, en rigor, "cambios constitucionales": son "cambios de sistema, de materia y de energía", y no cambios de una supuesta substancia homogénea.

Véase Albert Mitterer, *Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute,* 3 partes (I. *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik,* 1935; II. *Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Korperweh,* 1936; III. *Die Zeugung der Organismen,* 1947). — También del mismo autor: D*ie Entwicklungslehre Augustins,* 1956. — Exposición de la doctrina hilesistémica por Celestine N. Bittle, O. F. M., *From Aeter to Cosmos,* 1941.

HILÉTICO. El término 'hilético' puede emplearse como equivalente de "material" (de ὕλη = "materia" [v.]). Sin embargo, conviene usar dicho término —y expresiones tales como 'datos hiléticos' *(hyletische Data)*— en el sentido que tiene en la fenomenología (v.) de Husserl (v.).

Según Husserl *(Ideen,* I § 85; *Husserliana,* III, 208), puede distinguirse entre dos clases de vivencias: 1. Las vivencias que pueden llamarse (provisionalmente) "contenidos primarios" y que no son intencionales (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD), y 2. Las vivencias o momentos vivenciales que llevan en sí lo específico de la intencionalidad.

Las vivencias de la primera clase incluyen vivencias "sensuales" o "contenidos de sensación", tales como datos de colores, sonidos, etc., los cuales no hay que confundir con momentos de "cosas" tales como su "coloridad", "sonicidad", etc., que son "representables" mediante dichos datos primarios. La expresión 'contenidos primarios' había sido empleada ya por Husserl en las *Investigaciones lógicas, y* el concepto de "contenido primario" se halla ya, según indica dicho autor, en su *Filosofía de la aritmética.* Pero la expresión en cuestión es juzgada por Husserl insuficiente o inadecuada por varias razones. También es inadecuada la expresión 'vivencia sensible', ya que usa el término 'sensible' para referirse a percepciones sensibles, intuiciones, etc. en las cuales no hay sólo vivencias hiléticas, mas también intencionales. Se podría decir que son *"puras* vivencias sensibles", pero ello aumentaría la confusión. Por ello es preferible, indica Husserl, usar expresiones nuevas como la citada de 'datos hiléticos' y también 'datos materiales' *(stoffliche Data).*

Husserl habla de la dualidad y a la vez la unidad de la ὕλη sensual y de la μορφή intencional, de lo hilético y lo noético, en cuanto que lo hilético proporciona, por así decirlo, la "materia prima" para la formación de objetos intencionales. Lo hilético es como un material informe, mientras que lo noético es como una forma inmaterial. Según Husserl, la corriente *(Strom)* del ser fenomenológico tiene una capa material *(stoffliche)* —o hilética— y una capa noética. Los momentos hiléticos y noéticos son ambos reales *(reelle),* a diferencia de los momentos noemáticos, que son no-reales *(nicht-reelle) (op. cit., §* 97; *ibid.,* 241 y sigs.) (véanse NOEMA, NOEMÁTICO; NOESIS, NOÉTICO). Las consideraciones fenomenológicas que se refieren a lo hilético son llamadas "hilético-feno-

menológicas"; las que se refieren a lo noético son llamadas "noético-fenomenológicas". Husserl ha introducido asimismo el concepto de lo hilético al hablar de la "constitución pasiva", la cual, a diferencia de la activa, se apoya en la "materia prima" de la ὕλη.

HILOZOÍSMO es el nombre que recibe la doctrina según la cual la materia está animada. El hilozoísmo (término empleado ya por Ralph Cudworth [los *hylozoists y* los *theists* se oponen, según Cudworth, a los *atheists;* véase R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie,* 1879, rchnp., 1960, pág. 94], equivale, pues, en parte al pampsiquismo (VÉASE); lo que hemos dicho de éste puede también aplicarse a aquél. Sin embargo, suelen establecerse algunas diferencias entre ambos conceptos. Ante todo, ésta. Mientras el pampsiquismo opera a base de la analogía entre materia y ser psíquico ("alma"), el hilozoísmo opera a base de la analogía entre materia y organismo biológico. Pero como resulta a veces difícil distinguir entre el concepto de organismo viviente y el concepto de alma o realidad psíquica, la línea de demarcación entre hilozoísmo y pampsiquismo ha sido muchas veces fluida. La reducción del uno al otro depende de cuál sea el concepto —alma, organismo biológico— al cual se otorgue mayor amplitud. Si se reduce el ser viviente al "alma", el hilozoísmo quedará fundado en el pampsiquismo. Si se reduce el 'alma" al organismo biológico, la fundamentación operará en sentido inverso. Nosotros hemos usado el término 'pampsiquismo' dándole un sentido muy general, e incluyendo en él el significado de 'hilozoísmo'. Esto se debe a que hemos prestado más atención a los intentos de reducción de lo inerte a lo vivo (a lo que posee "movimiento por sí mismo"), base de todas las concepciones tanto pampsiquistas como hilozoístas, que a la diferencia entre organismo viviente y realidad psíquica. Por eso en el artículo Pampsiquismo hemos hecho referencia a los principales autores que han defendido la reducción mencionada sin preocuparse de definir la realidad *ser viviente.* Ahora bien, el término 'hilozoísmo' ha sido empleado por algunos historiadores para referirse explícitamente a varias doctrinas pampsiquistas. Según ello han sido hilozoístas filósofos como Tales de Mileto, el cual, según dice Aristóteles *(De an.,* I, 5, 411 a 7), consideraba que el alma ("lo viviente") está mezclada con todas las cosas y que por eso el universo está "lleno de dioses". También han sido hilozoístas (Cfr., Aristóteles, *De an.,* I 2, 405 a 19) autores como Anaxágoras, pues la doctrina del *nous* (VÉASE) puede ser interpretada como la afirmación de que todo está movido por un ser viviente. El propio Aristóteles rechazó tales doctrinas; su conocida tesis de que "el alma es, en cierta manera, todo" se refiere más bien a una concepción del alma como imagen (microcosmo) de un macrocosmo (VÉASE) que a una afirmación de la animación de la materia. Ello no significa que, a pesar de sus propias palabras, el Estagirita no rozara a veces concepciones hilozoístas: es lo que ocurre con su doctrina de la *genera-tio aequívoca,* según la cual surgen espontáneamente seres vivos de la materia inerte en estado de descomposición. También se ha calificado de hilozoísta a Ernst Haeckel, cuyas doctrinas han sido (según indicamos ya en el citado artículo sobre el pampsiquismo) frecuentemente comparadas con varias concepciones preso-cráticas a causa de su ingenua y "primitiva" afirmación de que "la" substancia está en continuo movimiento, siempre animada. Esta tesis fue expresada por Haeckel en la tercera de sus "grandes leyes férreas de la Naturaleza".

H. Spitzer, *Ursprung und Bedeutung des Hylozoïsmus,* 1881.

HINAYANA. Véase BUDISMO.

HIPATÍA (t 415). En la lista de las mujeres consagradas a la filosofía, Hipatía es el primer nombre que viene a la memoria tanto por su fecha como por el carácter dramático de su muerte. Según indicamos en el artículo Alejandría (Escuela de), Hipatía pereció lapidada por una multitud cristiana en Alejandría, acusada de conspirar contra el obispo Cirilo cerca del prefecto. La acusación contra Hipatía fue declarada infundada por el neoplatónico Damascio en su *Vida de Isidoro, el filósofo.* Por lo demás, el estado de tensión entre cristianos y neoplatónicos que revela el citado episodio no impidió que el discípulo de Hipatía, Sinesio, que dedicó a su maestra un emocionado recuerdo, se convirtiera al cristianismo antes de la muerte de Hipatía, siendo nombrado obispo de Ptolemais en 409. No se han conservado escritos de Hipatía. Según Suidas, escribió tres obras matemáticas y astronómicas; parece haber compuesto asimismo obras filosóficas dentro de la tradición de la escuda de Alejandría y con fuerte tendencia a la teurgia (v.).

Véase G. Bignoni, "Ipazia, alessandrina". *Atti Ist. ven. scienze, lett. arti* (1886-1887), págs. 397-437, 495-526 y 631-710. — J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums,* 1920. — Artículo de K. Praechtcr sobre Hipatía (Hypathia) en Pauly-Wissowa.

HIPODAMO, de Mileto *(fl. ca.* 480 antes de J. C.) dirigió, como arquitecto, los trabajos de construcción del Pireo, el puerto de Atenas, durante la época de Temístocles, trasladándose luego a Thurri, en Calabria, y a Rodas. Aristóteles se refiere a Hipodamo de Mileto en *Pol.,* II, v., criticando a fondo su filosofía política. Se ha discutido si el Hipodamo de que habla Aristóteles es el mismo "Hipodamo, el pitagórico" de quien Estobeo reproduce en su *Florilegio* cuatro fragmentos procedentes de una obra titulada περὶ πολιτείας. Es muy probable que se trate de la misma persona. Aunque no puede asegurarse que Hipodamo tuviese relación con la escuela pitagórica, varias de sus ideas son de índole "pitagorizante". Sin embargo, F. Hermann (Cfr. *infra)* es de la opinión que Hipodamo de Mileto fue uno de los "sofistas".

La característica principal de la filosofía política defendida por Hipodamo y criticada por Aristóteles es una especie de "simetrismo" que campea en todas sus propuestas acerca de la "mejor Constitución" para el Estado-ciudad. Hipodamo propone relaciones numéricas precisas en la organización de la Ciudad: repartición de los ciudadanos en tres clases (artesanos, labradores y soldados); repartición del territorio en tres partes; división de las leyes penales en tres categorías. Junto a ello son de notar dos aspectos en la "Constitución" de Hipodamo: primero, la propuesta de una especie de Corte Suprema, de última instancia; segundo, la concesión de los mismos derechos políticos a las diferentes clases sociales. Se ha dicho por ello que Hipodamo fue más "democráti-

co" que Platón y Aristóteles (Pierre Bise).

Véase C.-F. Hermann, *De Hippodamo Milesio ad Aristotelis Politic. II.* 5, 1841. — Pierre Bise, "Hippoda-mos de Milet", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXXV. N. F. XXVIII (1923), 13-42.

HIPÓLITO (SAN), Hipólito de Roma *(ca. 160-ca.* 236), fue probablemente discípulo de San Ireneo (v.). Deportado a la isla de Cerdeña en el curso de controversias religiosas y eclesiásticas que no nos incumbe reseñar aquí, falleció en la cárcel y fue luego declarado mártir. Como San Ireneo, San Hipólito combatió el gnosticismo. Es conocido sobre todo por la *Refutación de todas las herejías,* Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων, escrita hacia 230 y llamado usualmen-te — por su primera parte— *Philosophoumena.*

Según Hipólito, el gnosticismo es la consecuencia de una mezcla de la filosofía griega (contra la cual dirigió su perdido escrito titulado *Contra los griegos y Platón o acerca del universo;* Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ περὶ τοῦ παντός : *In Graecos et in Platonem, seu de universo)* y de las religiones astrales, emparentadas con los misterios. No es, pues, el resultado de la tradición cristiana como no lo son, a su entender, ninguna de las sectas heréticas que combate en su obra. Hipólito usaba, pues, en su obra polémica argumentos de tradición más bien que argumentos filosóficos, a diferencia de lo que ocurría con San Ireneo, quien, sin llegar a la fusión greco-cristiana de los cristianos alejandrinos coetáneos (como San Clemente de Alejandría), no olvidaba los aspectos filosófico-teoló-gicos del problema. Ahora bien, los argumentos de Hipólito no son por ello menos interesantes para el historiador de la filosofía y de los dogmas, pues proyectan claridad sobre uno de los puntos más debatidos en el tratamiento de varias sectas cristianas y en particular del gnosticismo: el que consiste en dilucidar hasta qué punto este último está o no inmerso dentro del pensamiento cristiano.

Ediciones de los *Philosophoumena:* Migne, P. G., XVI; P. Wendland, *Elenchos,* Berlin, 1916 (en *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* 3); P. Nautin, Paris, 2 vols., 1949 [con trad. francesa]. — Véase I. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus,* 1853. — G. Ficker, *Studien zur Hippolytfrage,* 1893. — H. Achelis, *Hippolytstudien,* 1897 [Texte und Untersuchungen, XVI, 4]. — J. Neumann, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt,* I, 1902. — G. P. Strinopulos, *Hyppolyts philosophische Anschauungen,* 1903 (Dis.). — A. d'Alès, *La théologie de Saint Hippolyte,* 1906, 2ª ed., 1929. — A. Donini, *Ippolito di Roma,* 1925. — G. Bovini, *San Ippolito, dottore e martire del III secolo,* 1943. — P. Nautin, *Hyppolite et Josipe,* 1947 [el autor atribuye al segundo la paternidad de la obra sobre el universo; ha habido al respecto una polémica entre Nautin y M. Richard)]. — Id., íd., *Le dossier d'Hyppolite et de Méliton,* 1953.

HIPOLITUS OLEJNIZAK. (1966-) Inspirado en la obra de San Benito, ante el temor de la pérdida total de obras trascendentes, actualmente recopila obras literarias de interés científico, filosófico, religioso, literario, histórico, etc.

HIPÓSTASIS. El infinitivo griego ὑφιστάναι se ha usado como equivalente a εἶναι (= "ser"), pero reforzando el sentido de εἶναι . Puede traducirse, pues, por "ser de un modo verdadero", "ser de un modo real", "ser de un modo eminente", etc. De ὑφιστάναι: deriva ὑπόστασις, hipóstasis. "Hipóstasis" puede entenderse así como "verdadera realidad", "verdadera οὐσία " (véase OUSIA). Frente a las apariencias hay realidades que se supone existen verdaderamente, "por hipóstasis", καθ' ὑπόστασιν . En este caso están, según Platón, las ideas (véase IDEA). Como se ha contrapuesto también la existencia real (o, en sentido moderno, "objetiva") a la existencia mental (o, en sentido moderno, "subjetiva"), y se ha equiparado la existencia mental con la "conceptual", se ha dicho a veces que las ideas platónicas no existen sino como hechos mentales o como conceptos y que decir lo contrario es "hipostasiarlas", es decir, tratar las ideas como hipóstasis de los conceptos.

El término *ousia (* οὐσία) fue usado a veces para designar la substancia individual o substancia individual concreta (Cat., 5, 2 a), esto es, aquello que es siempre sujeto y nunca predicado. A veces se usó, sin embargo, para designar la especie o el género y, en general, la esencia o predicado común a varias substancias individuales concretas. En este último caso se reservó el nombre πρώτη οὐσία para designar la substancia individual, a diferencia de οὐσία o esencia. Pero como ello se prestaba a confusión, se distinguió entre ουσία como esencia y ὑπόστασις, hipóstasis, como substancía individual. Por lo tanto, πρώτ– οὐσία o "primera ousía" fue equivalente a ὑπόστασις, hipóstasis. La hipóstasis es la οὐσία ἄτομος, como la llamaba Galeno. En este caso la hipóstasis es el sujeto individual en su último complemento: el supuesto (VÉASE) o substancia completa en la razón de la especie en tanto que posee perfecta subsistencia (VÉASE). De ahí la expresión *suppositum aut hypostasis.*

La hipóstasis como subsistencia es entendida como un modo substancial agregado o unido a una naturaleza singular formando un *suppositum.* Si se quiere, la hipóstasis es la cosa misma completa, el acto por el cual la cosa existe por sí misma. A ello se refiere Santo Tomás al decir que la hipóstasis es la substancia particular, pero no de cualquier modo, sino en su complemento (S. *theol,* III, q. II, 3 c. y ad 2).

No todos los autores, sin embargo, siguieron la idea de que la voz "hipóstasis' puede ser usada para designar la substancia individual concreta, sea ésta o no "completa". Cambios importantes en el sentido de 'hipóstasis' tuvieron lugar por un lado entre los neoplatónicos y por el otro entre varios autores cristianos.

Plotino, por ejemplo, llama "hipóstasis", ὑπόσταη σις, a las tres substancias inteligibles: lo Uno, la Inteligencia y el Alma del Mundo. Lo Uno, o el "primer Dios", da origen por contemplación a la segunda hipóstasis, la Inteligencia, y ésta da origen a la tercera hipóstasis o Alma del Mundo. 'Engendrar' significa aquí, desde luego, 'emanar'. Los principios mismos no se "mueven": como dice Plotino, "permanecen inmóviles engendrando hipóstasis" *(Enn.,* III, iv, 1).

Cada una de las hipóstasis ilumina la hipóstasis inferior; por eso Plotino compara cada una de las tres hipóstasis con una clase de luz: el Uno es comparable con la "Luz" misma; la Inteligencia, con el Sol; el Alma del Mundo, con la Luna *(Enn.,* V, vi, 4). Algunos filósofos neoplatónicos introdujeron hipóstasis subordinadas a cada una de las tres citadas hipóstasis inteligibles; así, la Inteligencia engendra tres hipóstasis (o subhipóstasis) : el Ser, la Vida, el Intelecto [o Inteligencia]. Como la hipóstasis era una emanación y lo emanado era concebido por analogía con "lo reflejado", se tendió a multiplicar el número de las hipóstasis, aun cuando

conservándose en la mayor parte de los casos la estructura triádica, la cual se fundaba en la supuesta sucesión de la unidad, la procesión (VÉASE) y la conversión o reversión. Según Proclo, las hipóstasis son series que se dan en las emanaciones y que se hallan en una relación lógica de género a especie.

Filón concibió el Logos (VÉASE) como una hipóstasis engendrada por Dios (Dios Padre), que es la "substancia originaria", el substrato de la figura de Su "Hijo". Muchos autores cristianos tomaron la idea de hipóstasis en un sentido que parece próximo al de los neoplatónicos, pero que difiere de éstos formalmente. Por lo pronto, en lo que toca a los autores cristianos hay que tener en cuenta lo siguiente. Tanto ουσία como ὑπόστασις fueron traducidos primariamente por *substantia.* Pero cuando οὐσία comenzó a designar lo que es común a varias substancias individuales concretas, es decir, cuando οὐσία se usó como equivalente no a "individualidad substancial", sino a "comunidad", no se pudo conservar la misma palabra *substantia.* Se propuso entonces el término *persona* (VÉASE) — introducido probablemente por Tertuliano en el sentido legal. El sentido de 'hipóstasis' como 'persona' se halla próximo a la significación antes referida de "substancia completa" o substancia que existe por sí misma. Sin embargo, en el lenguaje teológico se usó con frecuencia creciente *persona* (e ὑπόσ–τασις, *hypostasis)* para referirse primariamente a las Personas divinas. Los términos griegos οὐσία, ὑπόστασις (y también φύσις) y los términos latinos *substantia, persona (y* también *natura)* desempeñaron un papel capital en la especulación teológica. Limitémonos aquí a señalar que desde entonces se habló de hipóstasis como persona divina y que se introdujo la expresión unión hipostática' para designar la unidad de dos naturalezas en una hipóstasis o persona. Especialmente se llama "unión hipostática" a la unión en la sola persona del Hijo de Dios de las dos naturalezas de Cristo: la naturaleza divina y la naturaleza humana. Se ha dicho a veces que el uso del concepto de hipóstasis en el sentido apuntado aproxima la idea neoplatónica de hipóstasis a la idea cristiana de la hipóstasis, especialmente cuando se tiene en cuenta el supuesto paralelismo de las dos "Trinidades": la del Uno, Inteligencia y Alma del Mundo, y la del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Sin embargo, las diferencias entre la noción de hipóstasis por un lado y la concepción de la Trinidad por el otro en ambas direcciones es tan considerable que resulta difícil, si no imposible, proceder a equipararlas. Según ha indicado Jules Simon *(Histoire de l'École d'Alexandrie,* t. I), no sólo hay una diferencia fundamental en lo que representa cada una de las hipóstasis, sino también en cuanto a la forma en que se "desenvuelve" y "manifiesta" la Trinidad misma.

Véase Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, 1888, reed., 1957, Cap. IX. — M. Richard, "L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'Incarnation", en *Mélanges de sciences religieuses* (1945), págs. 5-32, 243-70. — H. M. Diepen, *Les trois Chapîtres au Concile de Calcedoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, 1953 (El Concilio de Calcedonia, en 'unión hipostática' contra los monofisitas). — H. Dörrie, *'Υπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte*, 1955 [Nachrichten der Ak. der Wiss. in Göttingen, I. Phil.hist. Kl., 3]. — Othmar Schweizer, *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquinas*, 1957 [Studia Friburgensia, N. F., 16]. — Ricardo Larralde, *El concepto de hipóstasis en la filosofía patrística*, 1958.

HIPÓTESIS. El vocablo 'hipótesis' significa literalmente "algo puesto" ("tesis", θέσις) "debajo" (ὑπό). Lo que "se pone debajo" es un enunciado, y lo que viene "encima" de él es otro enunciado o serie de enunciados. La hipótesis es, pues, un enunciado (o serie articulada de enunciados) que antecede a otros constituyendo su fundamento.

El significado de 'hipótesis' está relacionado con el de vocablos como 'fundamento', 'principio', 'postulado', 'supuesto', etc. Sin embargo, no es idéntico al de ninguno de ellos. Trataremos en este artículo del significado (o significados) de 'hipótesis' al hilo de una presentación de varios usos del término.

Discutiendo el problema de la inscripción de un área dada como un triángulo en un círculo dado, Platón indica *(Men.,* 87 A) que los geómetras no saben "por el momento" si cumple con las condiciones requeridas, pero pueden ofrecer una hipótesis al respecto: si el área es tal que cuando se ha aplicado (como rectángulo) a la línea dada (el diámetro) del círculo, es deficiente en otro rectángulo similar al que se ha aplicado, se obtiene un resultado; y si no es deficiente, se obtiene otro resultado. Se puede, pues, decir lo que pasará en la inscripción del triángulo en el círculo "por hipótesis", ἐξ ὑποθέζεως. En otro pasaje *(Parm.,* 135 E - 136 A) Platón escribe que no se debe únicamente suponer —a base de hipótesis, ἐκ τῆς ὑποθέσεως — si algo *es* y luego considerar las consecuencias; se debe asimismo suponer que la misma cosa *no es.*

El significado de 'hipótesis' —o de la expresión 'por hipótesis'— en Platón es, pues, el de un supuesto del que se extraerán ciertas consecuencias. Como se ve claramente en *Men., 87* A, Platón toma como base aquí el prodimiento de los matemáticos, y especedimiento el de los geómetras. La hipótesis se distingue del axioma en cuanto que este último es admitido como una "verdad evidente"; a lo que más se parece en este caso la hipótesis es a un postulado (VÉASE). Cierto número de filósofos antiguos (por ejemplo, Proclo) siguieron en esto a Platón.

Aristóteles entendió una vez *(Met.,* Λ 1. 1013 a 14-16) 'hipótesis' como uno de los posibles significados de 'principio', αρχή . Las hipótesis, ὑποθέσεις son entonces los principios de la demostración, de modo que, como indica Bonitz *(Index arist.,* 756 b 59 sigs.), ὑποθέσεις equivale aquí a πρότασις.

De un modo menos general Aristóteles considera la hipótesis como una afirmación de algo, de lo cual se deducen ciertas consecuencias, a diferencia de la definición, en la cual no se afirma (o niega) nada, sino sólo se precisa el significado de aquello de que se habla (An. *Pr.,* I 44, 50 a 30-33). De un modo todavía más preciso Aristóteles distingue entre hipótesis y postulado, por un lado, y axioma por el otro. En efecto, ni la hipótesis ni el postulado son algo "que se debe creer necesariamente" (An. *Post.,* I 10, 76 b 23).

Ni en la Antigüedad ni en la Edad Media se analizó a fondo el significado de 'hipótesis' y los problemas que las hipótesis como tales suscitan. En cambio, en la época moderna han abundado los análisis y las reflexiones

sobre la naturaleza de las hipótesis y sobre su justificación o falta de justificación. El motivo principal de este interés moderno por el problema de la hipótesis son las cuestiones suscitadas por la naturaleza de las teorías físicas. Punto central en los debates acerca de las hipótesis en la física o "filosofía natural" son varios pasajes de Newton, por lo que procederemos a citarlos.

En los *Principia* ("Escolio general", añadido en la 2a ed., 1713) Newton escribió: "Hasta ahora hemos explicado los fenómenos del cielo y de nuestro mar por medio del poder de la gravedad, pero no hemos asignado ninguna causa a este poder. Cierto es que debe de proceder de una causa que penetre hasta los mismos centros del Sol y de los planetas.. . Pero hasta ahora no he podido descubrir la causa de esas propiedades de la gravedad a partir de los fenómenos, y no fraguo hipótesis *[Hypotheses non fingo).* Pues cuanto no está deducido de los fenómenos hay que llamarlo Hipótesis; y las hipótesis, sean metafísicas o bien físicas, sean de cualidades ocultas o bien mecánicas, no tienen sitio en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares son inferidas de los fenómenos y luego hechas generales por inducción."

En *Opticks* (1706 [Query 31]), Newton escribe: "Como en la matemática, en la filosofía natural la investigación de cosas difíciles por el método de análisis debería preceder siempre al método de composición ["síntesis"]. Este análisis consiste en hacer experimentos y observaciones y en extraer conclusiones generales de los mismos mediante inducción, y en no admitir objeciones contra las conclusiones, excepto las que proceden de experimentos, o de ciertas otras verdades. Pues en la filosofía experimental las hipótesis no deben ser tenidas en cuenta.

En una carta a Roger Cotes (28 de marzo de 1713) Newton escribe: "Así como en la geometría la palabra Hipótesis no debe ser tomada en un sentido tan general como para incluir los axiomas y postulados, así también en la filosofía experimental no debe ser tomada en un sentido tan general como para incluir los primeros principios o axiomas que llamo Leyes del Movimiento." Las hipótesis, dice luego, son enunciados que se asumen sin prueba experimental.

Se ha discutido mucho el sentido de las ideas newtonianas sobre las hipótesis; unos han afirmado que Newton rechazó totalmente las hipótesis; otros, que las rechazó, pero a la vez las admitió; otros, que las consideró importantes, etc. Por nuestra parte, observaremos lo siguiente:

1. Newton manifiesta no fraguar hipótesis sobre las causas de la grave dad. Ello significa que las hipótesis se refieren específicamente a causas reales.

2. A pesar de ello, sugiere varias explicaciones posibles (que hemos omitido de la cita). Newton podría argüir que se trata de meras suges tiones, pero que no han sido usadas en el cuerpo de su teoría física.

3. Las hipótesis no incluyen los "primeros principios" o "leyes", pero ello puede ser debido a dos razones: (a) a que son menos "generales" que tales "principios" o "leyes"; (b) a que tienen un *status* particular, sirviendo, por así decirlo, de orientación en la investigación.

4. Las hipótesis parecen, pues, des empeñar en Newton un papel pareci do a las "Ideas" kantianas y, en gene ral, a todos los elementos "regulativos" del conocimiento.

5. En último término, si pudieran averiguarse todas las causas reales re queridas, las hipótesis serían totalmen te innecesarias.

6. El hecho de que Newton fra guara efectivamente hipótesis en algu nos casos —como en las que propuso sobre la causa de la naturaleza de la luz— no significa que considerara ta les hipótesis como enunciados obteni dos experimentalmente. Una hipótesis puede tener como función (según el propio Newton ya declaró) la "ilus tración" de ciertas ideas.

7. En último término, las hipótesis inadmisibles en la ciencia son las de carácter "metafísico". Las "hipótesis" que se formulan dentro del reino de la experiencia posible son admisibles.

Este último punto, aunque no explícitamente tratado por Newton, constituye una consecuencia de algunas de las ideas metodológicas newtonianas. En este sentido elaboró Kant la noción de hipótesis. En la "Doctrina del Método" de la *Crítica de la razón pura,* Kant manifestó que la imaginación no debe ser "visionaria", sino "inventiva". Las hipótesis no deben ser asunto de mera opinión, sino fundarse "en la posibilidad "del objeto" (A 770 / B 798). En este caso las suposiciones son verdaderas —y admisibles— hipótesis. En cambio, las "hipótesis trascendentales", que emplean una idea de razón, no dan propiamente una explicación; son simplemente una actividad de la "razón perezosa" — *ignava ratio* (A 776 / B 804). En su *Lógica* Kant define la hipótesis en términos de razonamiento; admitir una hipótesis equivale a afirmar que un juicio es verdadero cuando se sostiene la verdad del antecedente a base del carácter adecuado de sus consecuencias. Los razonamientos de este tipo son, desde el punto de vista estrictamente lógico, una falacia: la llamada "falacia de afirmar el antecedente", como en "Si Pedro se vuelve loco, Anastasia se suicida. Anastasia se suicida; por lo tanto, Pedro se vuelve loco". Ahora bien, tal "falacia" es admisible de un modo condicional, y por ello puede ser llamada "hipótesis". Cuando se conocen todas las consecuencias de un antecedente, el razonamiento resultante no es ya una falacia, pero el juicio condicional no puede ser llamado entonces "hipótesis" (véase Robert E. Butts, art. cit. *infra* [2], especialmente pág. 196).

Cierto número de autores han rechazado por completo las hipótesis, y las han identificado con la pretensión injustificada de formular enunciados que se refieran a causas — a "verdaderas causas". Para tales autores, toda hipótesis se refiere a "causas" —las cuales no pueden nunca descubrirse— y a la vez todo juicio relativo a causas es hipotético. Estas opiniones han sido mantenidas por los positivistas en general y por Comte en particular. Según Comte, el fraguar hipótesis es propio del pensamiento teológico (los dioses como agentes naturales) y del pensamiento metafísico (la "explicación" de los fenómenos naturales a base de "causas ocultas", "simpatías", etc.). En cambio, el pensamiento positivo no admite hipótesis, pues en vez de intentar conocer el "porqué", se limita a conocer lo único que puede conocerse: el "cómo" — no, pues, las "causas", sino las relaciones (expresables mediante leyes) entre fenómenos. Así, Comte rechaza inclusive la posibilidad de "explicaciones causales" en sentido propio.

Algunos positivistas a fines del siglo XIX y dentro del siglo XX han manifes-

tado opiniones menos tajantes que las de Comte. Desde luego, han rechazado las hipótesis cuando éstas aparecen bajo forma de "especulaciones", pero han admitido las hipótesis cuando éstas se expresan en proposiciones condicionales en principio verificables, o que se espera que puedan verificarse. Algunos han admitido las hipótesis como "explicaciones provisionales" — o especie de "andamies conceptuales". Tal es el caso de Ernst Mach y de todos los autores que han usado la expresión 'hipótesis de trabajo' *(Arbeitshypothese).* La función de las hipótesis en este caso es ayudar a comprender mejor los fenómenos de que se trata. La hipótesis no es confirmada (o invalidada) por los fenómenos, pues de lo contrario no sería una hipótesis, pero no es totalmente independiente de los fenómenos, pues de lo contrario no ayudaría en nada a comprenderlos.

Whewell (VÉASE) manifestó que las hipótesis científicas son no sólo justificadas, sino también indispensables. Otros autores que han "defendido" las hipótesis han puesto de manifiesto que el valor de las mismas es superior a su mera "utilidad"; las hipótesis no son para estos autores convenciones cómodas o ficciones. Entre quienes más se han destacado en la citada "defensa del valor de las hipótesis" en la ciencia, figura Meyerson. "Las hipótesis —ha escrito este filósofo— son algo más que un andamiaje destinado a desaparecer cuando el edificio está construido; poseen un valor propio, y corresponden ciertamente a algo muy profundo y muy especial en la propia Naturaleza" *(op. cit. infra).*

En la actualidad es mucho menos frecuente discutir si hay que admitir o no hipótesis en las teorías científicas, que analizar el significado o significados de 'hipótesis' en relación con el significado de otros términos usados en el lenguaje científico. Lo que preocupa hoy es, pues, "la lógica del concepto *hipótesis".* Dos puntos merecen destacarse a este respecto.

Primeramente, se ha reconocido que, dado un determinado enunciado teórico, tal enunciado es una hipótesis no en sí mismo, sino en relación con la teoría dentro de la cual se halla. Esta teoría —como puede verse con particular claridad cuando se trata de la ciencia física— tiene diversos niveles conceptuales, tales como enunciados sobre medidas, leyes, principios, etc. Un determinado enunciado que en un momento puede ser una hipótesis puede ser en otro momento una ley.

Luego, teniendo en cuenta la situación anterior, y una vez "estabilizada" una teoría, se ha tendido a distinguir cuidadosamente entre la hipótesis, por un lado, y el principio, la ley, el fundamento, la causa, el postulado, la teoría, la síntesis, etc., por el otro. Las razones más usuales en favor de esta distinción son las siguientes: mientras la hipótesis es una anticipación de hechos ulteriormente comprobables, el principio es un fundamento ideal, el fundamento es un principio real, la causa es un antecedente invariable, la síntesis es una generalización inductiva y la teoría es una síntesis de leyes. Por desgracia, la mencionada distinción adolece de dos defectos: por un lado, restringe demasiado el papel de las hipótesis, y por el otro define demasiado ampliamente los otros conceptos. Por este motivo se tiende hoy a dar otras definiciones de la hipótesis. Una de ellas es la que hace de las hipótesis enunciados no comprobados o no comprobables, a diferencia de los llamados enunciados de observación o de hechos, que son enunciados comprobados. Desde este punto de vista las hipótesis pueden ser consideradas (según ha propuesto J. H. Woodger) como enunciados teóricos. Ahora bien, aunque esta definición es más aceptable que la anterior, tiene dos inconvenientes. Por un lado, olvida que los enunciados de observación pueden funcionar también como hipótesis. Por otro lado, no tiene en cuenta que hay, en rigor, dos tipos de enunciados hipotéticos. En vista de esto se ha propuesto (H. Leblanc) considerar los dos siguientes tipos de hipótesis: (1) *hipótesis amplificadoras,* que constituyen la conclusión de cualquier inferencia inductiva permisible (o aceptable) con un enunciado de observación como premisa y (2) *hipótesis explicativas,* que constituyen la premisa de alguna inferencia permisible (o aceptable) con un enunciado de observación o una hipótesis como conclusión. Las hipótesis amplificadoras se refieren a predicciones o a retrodicciones de hechos y sirven para ampliar nuestro conocimiento; las hipótesis explicativas permiten conocer por qué un enunciado dado, caso de ser verdadero, lo es, y sirven para profundizar nuestro conocimiento. Ahora bien, puesto que como una hipótesis dada puede servir como conclusión de una inferencia y premisa de otra inferencia, tal hipótesis puede ser a la vez amplificadora y explicativa.

Obras sistemáticas en orden cronológico: E. Naville, *La logique de l'hypothèse*, 1880. — Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse*, 1902 (trad. esp.: *La ciencia y la hipótesis*, 1943). — Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906. — Émile Meyerson, *Identité et Réalité*, 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad*, 1929). — Albert Görland, *Die Hypothese*, 1911. — Hugo Dingler, *Physik und Hypothesen. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst einen kritischen Analyse der Fundamenten der Realitivitätstheorie*, 1921. — Wilhelm Daub, *Der Sinn der Hypothese in der Philosophie der Gegenwart*, 1923 (Dis.). — André Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945). — A. Quarto di Palo, *Ipotesi e realtà*, 1949. — Para los análisis más actuales sobre la noción de hipótesis, véase la bibliografía de los artículos INDUCCIÓN y PROBABILIDAD; destacamos aquí: W. Kneale, *Probability and Induction*, 1949. — R. G. Braithwaite, *Scientific Explanation*, 1953. — Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 1959 (trad. inglesa, con apéndices, de la obra: *Logik der Forschung*, 1935). — Íd., íd., *Conjectures and Refutation. The Growth of Scientific Knowledge*, 1962. — S. F. Barker, *Induction and Hypothesis. A Study of the Logic of Confirmation*, 1959. — Hugues Leblanc, *Statistical and Inductive Probabilities*, 1962. — Véase también J. H. Woodger, en la bibliografía del artículo BIOLOGÍA. — Escritos históricos: M. Alterburg, *Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklos*, 1905. — N. M. Thiel, *Die Bedeutung der Wortes Hypothesis bei Aristoteles*, 1919 (Dis.). — Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 1941. — Robert E. Butts, "Hypothesis and Explanation in Kant's Philosophy of Science", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLIII (1961), 153-70. — Íd., íd., "Kant on Hypotheses in the 'Doctrine of Method' and the *Logik*", *idem*, XLIV (1962), 185-203.

HIPOTÉTICO. En la doctrina tradicional de la proposición se llaman

proposiciones formalmente hipotéticas a las proposiciones compuestas en las cuales se manifiesta explícitamente la presencia de dos proposiciones. Las proposiciones formalmente hipotéticas se subdividen, entre otras, en copulativas, disyuntivas y condicionales, con lo cual se distingue entre proposición formalmente hipotética en general y proposición condicional. En la misma doctrina se llaman proposiciones virtualmente hipotéticas a las proposiciones aparentemente simples, pero en realidad compuestas. Las proposiciones virtualmente hipotéticas se subdividen en exclusivas, exceptivas, reduplicativas, comparativas y exponibles. Hemos dado esquemas de todas ellas en el artículo PROPOSICIÓN (II. Proposiciones compuestas).

También se definen las proposiciones hipotéticas (o juicios hipotéticos) como una de las tres clases de proposiciones en las cuales se subdividen las proposiciones (o los juicios) en virtud de la relación (VÉASE Juicio y RELACIÓN).

Se llaman silogismos hipotéticos a los silogismos en los cuales la premisa mayor es una proposición hipotética (en el sentido amplio indicado al principio) y la premisa menor afirma o cancela una de las partes de la premisa mayor. Los silogismos hipotéticos son divididos en condicionales, disyuntivos y conjuntivos según sea la conectiva empleada en la premisa mayor. Con esto se distingue asimismo entre silogismo hipotético en general y silogismo condicional.

En la lógica actual los silogismos hipotéticos constituyen leyes de la lógica sentencial llamadas asimismo leyes de transitividad. La expresión simbólica de las mismas es:

$$((p \supset q) \, . \, (q \supset r)) \supset (p \supset r),$$
$$((p \equiv q) \, . \, ((q \equiv r)) \equiv (p \equiv r).$$

Como puede advertirse, a diferencia de los silogismos asertóricos presentados en la lógica cuantificacional elemental, los antecedentes y consecuentes de los condicionales y bicondicionales son enunciados tomados en conjunto (y simbolizados mediante letras sentenciales) y no enunciados en los que se manifiesta la composición (y simbolizados mediante letras predicados y letras argumentos cuantificadas).

Para el sentido de 'hipotético' en tanto que basado en una hipótesis, véase el artículo sobre este último concepto.

HIPOTIPOSIS. El término griego ὑποτύπωσις significa "bosquejo" (plural: ὑποτύποσεις , "bosquejos"). Este término es conocido en la historia de la filosofía sobre todo por el uso hecho de él por Sexto, el Empírico, y por Kant.

Sexto escribió una obra titulada Πυῤῥώμεναι ὑποτύπωσις O *Bosquejos pirrónicos.* También otros autores (por ejemplo, San Clemente, Proclo) utilizaron el vocablo ὑποτύπωσις en títulos de obras, pero éstas son menos conocidas que la de Sexto. El vocablo ὑποτύπωσις corresponde en estos títulos a lo que querían significar los retóricos y gramáticos al definir la hipo-tiposis como un modo bien "marcado" y "articulado" de presentar un argumento o serie de argumentos (véase Quintiliano, *Institutiones oratoriae,* IX ii 4).

Kant utilizó el vocablo en cuestión en la *Crítica del juicio* (§ 59). Al hablar de la belleza como símbolo de la moralidad, Kant escribió lo siguiente: "Toda hipotiposis (exposición, *subiectio sub adspectum)* como ilustración *[Versinnlichung]* es doble. O es *esquemática,* por cuanto a un concepto que aprehende el entendimiento se le da *a priori* la intuición correspondiente; o es *simbólica,* por cuanto a un concepto que sólo la razón puede pensar y que no se adecua a ninguna intuición sensible se le proporciona una intuición tal, que el procedimiento de tratar con ella es meramente análogo al observado en el esquematismo, es decir, tal que lo que coincide con el concepto es meramente la regla de este procedimiento y no la intuición misma, con lo cual el acuerdo lo es meramente con la forma de la reflexión y no con el contenido." Se trata, pues, de establecer la posibilidad de un modo o procedimiento de representación comparable al esquema (VÉASE). Según Kant, tanto el modo de representación (intuitivo) esquemático como el simbólico son "hipotiposis", esto es, exposiciones ["presentaciones"] *(exhibitiones) y* no "meras señales".

HIPPIAS (siglo V antes de J. C.) de Elis perteneció a la primera generación de los sofistas y fue celebrado en la Antigüedad por su saber enciclopédico: se suponía que dominaba todas las ciencias y practicaba todas las artes (Cfr. Platón, *Hipp. Min.,* 368 B-D; Filostrato, *Vita soph.,* I, ii, l y sigs.). Tal como Platón lo transmite en sus diálogos ***Hippias*** (mayor y menor) y ***Protágoras,*** parece haber establecida una diferencia fundamental entre lo que es bueno por naturaleza y lo que es conforme a la ley. Lo primero es eternamente válido; lo segundo es contingente, y por eso toda ley humana es, en su opinión, una coacción contra su naturaleza y, en última instancia, contra los propios dioses, de quienes procede lo eterno.

Véase la bibliografía del artículo SOFISTAS. Para los fragmentos: Diels-Kranz 86 (79); M. Untersteiner, I *sofisti,* 1949, págs. 326-63 [textos, comentarios y bibliografía]. — Además: G. Vatoraz, *Del sofista Ippia eleo,* 1909.

HISTORIA. El término griego ἱστορία significa "conocimiento adquirido mediante investigación", "información adquirida mediante busca". Éste es el sentido que tiene ἱστορία en el tratado aristotélico Περὶ τά ζῷα ἱστορία , *Historia animalium.* Como la investigación o busca aludidas suelen expresarse mediante narración o descripción de los datos obtenidos, 'historia' ha venido a significar "relato de hechos" en una forma ordenada, y específicamente en orden cronológico.

Siendo la historia un conocimiento de hechos o de acontecimientos y, en cierta medida, un conocimiento de "cosas singulares", el vocablo 'historia' ha sido usado en diversos contextos. Francis Bacon concebía la historia como conocimiento de objetos determinados por el espacio y el tiempo. Se trataba de un conocimiento de hechos y no de "esencias" o de "naturalezas". Por ello la historia se divide, según Bacon, en tres grandes sectores: la historia de la Naturaleza, la historia del hombre y la historia sagrada. Todavía es común distinguir entre "historia natural" e "historia humana", pero hay tendencia a usar "historia" solamente en relación con asuntos humanos. En el presente artículo trataremos de la historia primordialmente como "historia humana". Nos referiremos tanto a la historia propiamente dicha, o contenido de la historiografía, como a la historiografía (disciplinas históricas, ciencia histórica, etc.). De acuerdo con una de las "Observa-

ciones" que figuran al principio de la presente obra, escribiremos "historia" al referirnos a la realidad histórica, e "Historia" al referirnos a la ciencia histórica o historiografía. Sin embargo, en algunos casos esta convención no resulta suficiente. En efecto, en la llamada "filosofía de la historia" se trata tanto de la realidad histórica como de las disciplinas históricas, siendo a veces difícil distinguir entre una y otra. El inconveniente que ofrece esta frecuente ambigüedad está a menudo compensado con una ventaja: el de que, en rigor, ciertos conceptos se refieren tanto a la "historia" como a la "Historia" y a las relaciones entre ambas.

Nos ocuparemos aquí de la historia —y de la Historia— en cuanto objeto de reflexión filosófica. Esta reflexión ha recibido, desde Voltaire, el nombre de "filosofía de la historia". Bajo este nombre se entienden muy diversas investigaciones, análisis y especulaciones. Las ordenaremos bajo dos secciones: (I) Filosofía formal de la historia (y, reiteramos, de la Historia) y (II) Filosofía material de la historia. Los adjetivos 'formal' y 'material' son usados aquí como nombres cómodos y relativamente adecuados. Pero su significado es más amplio —e, inevitablemente, más vago— del que tienen tales adjetivos en otros contextos. En efecto, bajo el nombre 'formal' entendemos todas las investigaciones, análisis y hasta especulaciones que se ocupan de la naturaleza de la realidad histórica, de los hechos históricos, de los conceptos fundamentales de la Historia, etc., etc. independientemente de la historia "concreta", la cual es traída a colación usualmente a modo de ejemplo y aclaración de las nociones presentadas. Bajo el nombre material' entendemos todas las investigaciones, análisis y, sobre todo, especulaciones que tienen como objeto directo la historia "concreta" y que aspiran a ordenar los hechos históricos de diversos modos. La filosofía formal de la historia (y de la Historia) es principalmente, pero no exclusivamente, de carácter crítico. La filosofía material de la historia es principalmente, pero no exclusivamente, de carácter especulativo. La filosofía formal se ocupa primariamente de conceptos; la material, primariamente de hechos.

Aunque mantendremos la apuntada división de la filosofía de la historia en dos secciones, no olvidaremos que se trata de una división en gran parte convencional. En efecto, no es infrecuente que problemas "materiales" se entremezclen con problemas "formales" y viceversa. La dificultad de distinguir entre lo "formal" y lo "material" en el sentido aquí introducido se manifiesta también en la exposición de las ideas de los propios filósofos de la historia. San Agustín, Hegel, Spengler, Toynbee, etc., son considerados como filósofos "materiales" de la historia, pero hay en ellos abundantes consideraciones del tipo de las que llamamos "formales". Por otro lado, Rickert, Collingwood y filósofos "analíticos" como Hempel, Mandelbaum, etc. son considerados como filósofos "formales" de la historia, pero hay en algunos de ellos ciertas consideraciones que implican ideas sobre la "filosofía material de la historia".

I. Comenzaremos con la filosofía formal de la historia. Según indicamos, lo más característico de ella es que, en vez de ocuparse de ordenar la historia "concreta", interpretarla y buscar acaso su "sentido último", se ocupa de los conceptos por medio de los cuales se entiende, o puede entenderse, la realidad histórica, así como de los conceptos básicos usados en la Historia (o historiografía). Los problemas de la filosofía formal de la historia (y de la Historia) pueden clasificarse en los grupos siguientes.

Problemas ontológicos. Algunas de las cuestiones planteadas en este respecto son las siguientes: ¿Qué tipo de realidad es la realidad histórica?; ¿En qué se distingue la realidad histórica de la realidad natural?; ¿Cuál es la naturaleza de los hechos históricos?

Las respuestas dadas a estas preguntas y otras similares son múltiples. Mencionemos algunas a modo de ejemplos. Según algunos, la realidad histórica es una realidad *sui generis*, distinta de cualesquiera otras realidades. La llamada "historicidad" no es, según ello, una mera característica formal de lo histórico, sino algo así como el *constitutivum* de la realidad histórica. Según otros, la realidad histórica no se distingue fundamentalmente de otras realidades y hasta puede reducirse últimamente a la realidad natural. Ciertos autores indican que los hechos o acontecimientos históricos son únicos e irrepetibles, en tanto que los hechos o acontecimientos naturales son repetibles. Así, la Historia es una ciencia idiográfica en tanto que la física y otras disciplinas naturales son ciencias nomotéticas (véase NOMOTÉTICO).

Problemas epistemológicos. Con frecuencia presuponen algunas de las cuestiones anteriores, pero pueden formularse separadamente. Los problemas epistemológicos conciernen primariamente a la relación sujeto cognoscente-objeto conocido (o cognoscible) en el campo de la historia. Algunas de las cuestiones planteadas en este respecto son las siguientes: ¿Es el conocimiento histórico un conocimiento de leyes?; ¿Es un conocimiento "inmediato" fundado en alguna forma de "experiencia humana"?; ¿Es el material histórico fundamentalmente conceptualizable o simplemente intuible?; ¿Hay en la Historia categorías, y cuáles son éstas?; ¿Es la Historia una "ciencia social"?; ¿Qué es la verdad histórica y cómo difiere (caso que difiera) de otras concepciones acerca de la verdad?; ¿Se refieren los juicios históricos solamente a individuos, o bien a alguna clase de "universales"?; ¿Son las leyes históricas distintas o no de las leyes naturales?

Hay asimismo muy diversas respuestas a las cuestiones citadas. Limitémonos a mencionar algunas. Según varios autores, el conocimiento histórico es conceptualizable, aunque de modo distinto del natural. Otros indican que es conceptualizable de modo semejante, o idéntico en principio, al natural. Otros manifiestan que no es conceptualizable y que es simplemente directo e "intuitivo". Para algunos, la Historia es reducible a alguna "ciencia social", tal como la sociología, de forma que las leyes sociológicas pueden explicar en principio enteramente los acontecimientos históricos. Para otros, la Historia no es reducible a ninguna otra ciencia, ya sea por su carácter peculiar, ya porque, en última instancia, no es propiamente una "ciencia".

Hemos indicado antes que muchos de los problemas epistemológicos están estrechamente ligados a los que hemos llamado "problemas ontológicos". Algunas de las cuestiones antes citadas muestran que tal efectivamente ocurre. Podríamos añadir a ello otras cuestiones que es difícil clasificar como epistemológicas o como ontológicas y que podrían llamarse "crí-

ticas": son cuestiones tales como las siguientes: ¿Hay factores causales primarios en la historia? En el caso de que los haya, ¿se trata de factores "materiales" —como las relaciones económicas, las razas, etc.— o bien "ideales" — como las ideologías, el "espíritu de las épocas", etc.?; ¿En qué consiste propiamente la "explicación histórica"?; ¿Se explican los hechos históricos mediante leyes parecidas —aunque no necesariamente idénticas— a las leyes naturales, o bien mediante una especie de "sentido"?

Problemas metodológicos. Algunos filósofos de la historia se han ocupado a veces de los llamados "métodos de la historiografía", tales como la crítica de las fuentes y otras cuestiones. No consideramos que tales problemas sean propiamente filosóficos. En cambio, hay problemas de filosofía formal de la historia de carácter metodológico tales como los posibles métodos de presentación y organización del material histórico — inducción, deducción, descripción, clasificación, etc. Se observará que estos problemas son también en gran medida epistemológicos.

En la época actual los problemas que suelen tratarse con más frecuencia en la filosofía formal de la historia son problemas tales como: la naturaleza de los hechos históricos y la posible diversidad de "tipos" de hechos históricos; los lenguajes de la Historia; el sujeto o los sujetos de la historia; la explicación histórica. Por desgracia, no podemos entrar en cada uno de estos problemas. A algunos de ellos nos hemos referido en otros artículos de la presente obra (véase, por ejemplo, HECHO). Sin embargo, procuraremos dar una idea de la naturaleza de varios de estos problemas y de algunas de las soluciones propuestas para ellos a través de una clasificación de "escuelas" en la filosofía formal de la historia. Nos atendremos a "escuelas" hoy vigentes o por lo menos a "escuelas" cuyas posiciones son hoy todavía objeto de discusión. Como para las otras clasificaciones y divisiones propuestas en el presente artículo, reconocemos que la ahora introducida tiene mucho de convencional.

Por un lado, hay lo que podemos llamar "escuela ontológica" y "antropológica" y también "filosófico-antropológica". Ésta se ocupa principalmente de la naturaleza del hombre y de la esencia de la historicidad o de lo histórico. En un sentido *muy amplio* de este término, los pensadores agrupados en esta "escuela" —que, por supuesto, no es una escuela en sentido estricto, sino un mero principio de clasificación— pueden colocarse bajo el rótulo "historicismo" (VÉASE). De la escuela en cuestión hay por lo menos cuatro variedades:

La ejemplificada en nombres como Dilthey y Ortega y Gasset. Según Dilthey, lo que el hombre sea, lo es o, mejor dicho, lo experimenta *(erfährt)* sólo en y por medio de la historia *(durch die Geschichte).* Para Ortega y Gasset, el hombre no tiene propiamente naturaleza, sino historia. A veces, como sucede en Dilthey y muchos de sus seguidores, el punto de vista ontológico se combina con un punto de vista epistemológico — y con frecuencia el primero está determinado por el último. A veces el significado de 'histórico' no es en esta escuela perfectamente claro: 'histórico' puede significar también 'cultural'.

La ejemplificada en diversas formas del marxismo. Aunque este último es fundamentalmente una filosofía material de la historia (véase infra), y aunque sus representantes rechazarían adjetivos como 'ontológico' y hasta 'historicista', puede también considerarse como una de las variedades del grupo de que ahora tratamos por cuanto se halla fundada en una serie de conceptos relativos al modo de entender la realidad humana. Bien que ésta sea concebida como una realidad natural, lo es en un sentido muy distinto del naturalismo mecanicista. En todo caso, el marxismo hace hincapié en lo histórico como proceso dialéctico sin el cual no se constituiría el hombre y por el cual el hombre va a alcanzar finalmente su libertad en la sociedad sin clases.

La ejemplificada en Troeltsch, Mannheim y otros autores. Según ella, todo modo no histórico de considerar el hombre es una simplificación racionalista. La conducta humana es explicable sólo a través del desarrollo histórico concreto. Por eso los acontecimientos humanos son declarados verdaderos en su historia y no fuera de ella. Lo que hay fuera de la historia es irreal y utópico.

La ejemplificada en Heidegger. Según ella, hay un elemento de historicidad en el *Dasein* (VÉASE), el cual está arraigado en la temporalidad. La historicidad (v.) es así la "apertura" del campo de toda posible historia.

Por otro lado, hay lo que puede llamarse "escuela epistemológica". Esta expresión es particularmente insuficiente, por cuanto algunos de los más destacados "representantes" de esta "escuela" son también representantes de la "escuela ontológica". Tal sucede, por ejemplo, con Dilthey y Mannheim. De esta escuela hay por lo menos tres variedades:

La ejemplificada por Dilthey y Mannheim. Consiste en afirmar que hay dos lados del *globus intellectualis:* las ciencias de la Naturaleza y las ciencias del espíritu (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL). Estas últimas son ciencias en las cuales en vez de un explicar *(erklären)* hay un comprender *(Verstehen)* [véase COMPRENSIÓN], y también un interpretar (v. HERMENÉUTICA). Interpretar es descifrar comprensivamente lo que significan los "signos" en cuanto "signos históricos". Los objetos históricos aparecen como sistemas de "signos" mediante los cuales puede re-construirse comprensivamente el pasado.

Mannheim ha puesto de relieve esta posición del modo siguiente: en la historia la realidad del "conocedor" es fundamental, no en cuanto falsea lo conocido, sino en cuanto pertenece a la realidad de lo conocido. Así, Verdadero' y 'falso' no tienen el mismo sentido en Historia que en otras realidades, pues lo que es "falso" puede influir en los desarrollos históricos tanto o más que lo que es "verdadero". Hay, pues, un elemento "activista" en el conocimiento histórico. Las ideas al respecto de Mannheim han sido elaboradas en función de la sociología, y especialmente de la llamada "sociología del conocimiento" o "sociología del saber" (véase SABER), pero pueden asimismo aplicarse a la historia.

La ejemplificada en diversas formas más o menos atenuadas de neo-kantismo. Los representantes principales de esta variedad son Windelband, Rickert y Cassirer. Su problema capital es el de cómo es posible la Historia en cuanto ciencia. Ello significa investigar si hay categorías específicas de lo histórico. Es común a estos pensadores considerar que los juicios históricos están relacionados con juicios de valor, de modo que fundan el conoci-

miento histórico en una axiología — y en particular en una axiología "objetivista". También es común en ellos distinguir entre "ciencias naturales" y "ciencias culturales" — entre estas últimas, la Historia.

Describiremos a la carrera algunas de las ideas de dichos representantes. Lo más característico de Windelband es la ya mencionada distinción entre ciencias nomotéticas (en las cuales intervienen leyes y predicciones) y ciencias idiográficas (fundadas en la investigación de "formas" en cuanto estructuras que poseen rasgos "únicos"). Lo más característico de Rickert es la distinción entre universalización e individualización, entre explicación causal y descripción, entre "ausencia de valores" y "presencia de valores". Lo más característico de Cassirer es la distinción entre el método basado en la noción de causa y el método basado en la noción de forma. Este último método usa conceptos como los de estructura y campo. El método basado en la "forma" equivale a un estudio e interpretación de los procesos de simbolización.

La ejemplificada en Croce y Collingwood y, en general, en la llamada "posición idealista". Esta variedad ofrece ideas semejantes a las defendidas por lo que hemos llamado "formas más o menos atenuadas de neokantismo". Sus principales tesis son las siguientes:

Entender algo históricamente equivale a revivirlo, es decir, a hacerlo presente. De lo contrario, no es entendido, sino simplemente descrito. La historia es, como dice expresamente Collingwood, "la reactualización del pasado".

La historia es historia del "pensamiento". Esto significa que los acontecimientos históricos (como las obras de arte, las instituciones políticas y otros) no tienen sentido a menos que sean interpretados como "pensamientos" de alguien (el vocablo 'pensamiento' es entendido en sentido muy amplio, que incluye actos de voluntad, propósitos, sentimientos, etc.). Los "objetos" históricos sin "pensamientos" no son propiamente históricos. Por otro lado, ciertos objetos o acontecimientos naturales (por ejemplo, un terremoto) pueden convertirse en acontecimientos históricos en la medida en que sean "pensados".

El pensamiento es, por tanto, experiencia histórica. Y solamente cuando se re-vive esta experiencia histórica se está escribiendo Historia. El resto es mera arqueología o, como diría Croce, "crónica". La historia es, pues, algo "interno" y no algo "extemo".

Finalmente, hay lo que puede llamarse "escuela analítica", especialmente vigente en los países anglosajones. Esta escuela no se ocupa de la estructura o naturaleza de la realidad histórica, y por lo común niega que haya diferencia básica entre ciencias naturales y ciencias históricas. Se caracteriza asimismo por su interés en ciertos problemas (ante todo, por el interés en el problema de la "naturaleza de la explicación histórica" y, desde luego, por cierto lenguaje o tono eminentemente "crítico"). Ofrece por lo menos dos variantes:

La ejemplificada por autores como C. G. Hempel, P. Gardiner, y en parte K. R. Popper. Según estos autores, los acontecimientos históricos son explicables por medio de leyes generales; mejor dicho, los acontecimientos históricos deben (o deberían) deducirse en principio de leyes generales. La explicación histórica es, así, idéntica a la explicación científica (o científico-natural).

La ejemplificada por autores como William Dray, y en parte Maurice Mandelbaum. Estos autores han sido calificados (por el propio Mandelbaum) de "reaccionistas", pues aunque aceptan el carácter científico de la explicación histórica, reaccionan contra el extremismo de Hempel y Gardiner en varios respectos; por ejemplo, indicando que las leyes explicativas que se pretende traer a colación son o demasiado generales o demasiado específicas. Además, indican que en historia no se trata solamente de explicación legal, sino que hay otros "modelos" de explicación histórica, tales como la "serie continua" y otros. Opiniones similares expresan algunos autores como A. C. Danto. Otros, como W. H. Walsh, se han acercado a la posición idealista, pero sin abandonar la actitud crítica y analítica. Isaiah Berlin podría ser considerado en parte como uno de los "reaccionistas", pero, sin adherirse en ninguna forma al idealismo, va "más allá" de ellos en tanto que se opone a todo intento de formular "leyes" en historia y especialmente a todo intento de confirmar la tesis del "determinismo histórico".

II. Tocaremos ahora algunos aspectos de la filosofía material de la historia. Ciertos problemas tratados por los filósofos que vamos a considerar han sido asimismo dilucidados por los pensadores que han elaborado una filosofía formal de la historia. Tal ocurre, por ejemplo, con la cuestión de los factores causales y en particular los factores causales últimos en la historia. En buena parte, las filosofías materiales de la historia se basan en la idea de que hay alguna constancia en factores causales. La filosofía material de la historia se ocupa también, explícita o implícitamente, de la cuestión del "sentido de la historia". En gran parte la filosofía material de la historia coincide con lo que hemos llamado "metahistoria" (VÉASE).

Un modo de tratar la filosofía material de la historia es describir la sucesión histórica de filosofías materiales de la historia, ya sea de las filosofías individuales, como San Agustín, Vico, Bossuet, Voltaire, Hegel, etc., ya sea de las grandes concepciones histórico-filosóficas en ciertas culturas o en ciertos períodos, como en las llamadas "concepción judía", "concepción cristiana", etc. Otro modo de tratar la filosofía material de la historia es proceder a una o varias clasificaciones de filosofías de la historia o de "visiones de la historia" — como podrían llamarse tales filosofías materiales de la historia. Adoptaremos este segundo procedimiento, y mencionaremos dos posibles clasificaciones.

La primera clasificación está basada en el factor capital que se considere como motor del desarrollo histórico. Puede hablarse entonces de una concepción (o visión) teológica, metafísica y naturalista de la historia. La concepción teológica es la de aquellas doctrinas que explican la historia humana como realización de los designios de una Providencia, o como una "marcha" hacia un "reino divino" (trascendente a la historia). La concepción metafísica es la de aquellas doctrinas que colocan una entidad metafísica —la Voluntad, la Idea, el Inconsciente, etc.— en el centro productor de la historia, de modo que ésta es concebida como realización, o autorrealización, de tal entidad metafísica. La concepción naturalista es la de aquellas doctrinas que erigen uno o varios de los llamados "factores reales" en motores efectivos del desen-

volvimiento histórico, o que convierten la historia en un desarrollo inexorable de etapas tales como la niñez, la juventud, la madurez, etc. de la humanidad. Entre las concepciones naturalistas figuran las que se fundan en factores como las relaciones económicas, las razas, las condiciones geográficas, etc. Algunos autores (como Max Scheler) han denunciado estas concepciones como insuficientes, pero no se han adherido por ello a las teorías de carácter teológico o metafísico. Para Scheler, la historia se explica como conjunción de factores reales y determinaciones ideales. Los primeros poseen la fuerza; las segundas imprimen la dirección.

Gran auge han tenido algunas de las concepciones que han elegido como factor primario de la historia un elemento muy básico, tal como el de las razas (Gobineau), el impulso sexual (concepciones derivadas del freudismo) y las relaciones económicas (marxismo). Esta última concepción sobre todo ha tenido y tiene gran influencia; nos hemos referido a ella especialmente en varios artículos (por ejemplo: MARXISMO, MATERIALISMO). Típico de todas estas concepciones y en particular del marxismo —y en parcial del aspecto del mismo llamado "materialismo histórico"— es el considerar el factor real elegido como lo que constituye la infraestructura histórica, explicándose las diversas manifestaciones culturales (arte, religión, etc.) como superestructuras de tal infraestructura. Ello no significa que la relación entre la infraestructura y las superestructuras sea simple o fácil; en efecto, muchos autores reconocen que las superestructuras históricas tienen, o pueden tener, una realidad y una evolución "propias" y tanto más independientes de la infraestructura cuanto más "alejadas" estén de ésta. Así, por ejemplo, si se considera que la infraestructura son las relaciones económicas, puede admitirse que el arte está muy estrechamente ligado con la infraestructura, pero que lo está menos, por ejemplo, la ciencia abstracta, y en particular la lógica o la matemática.

La segunda clasificación de filosofías materiales de la historia está basada en la "forma" del desenvolvimiento histórico. Pueden considerarse por lo pronto dos de tales "formas": la lineal y la cíclica.

En la forma lineal se concibe la historia como un desenvolvimiento continuo, o más o menos continuo, a través de ciertas "fases" o "etapas". Consideramos dos grupos de desenvolvimiento lineal: en el primero, se elige un hecho histórico que se estima central y decisivo, una especie de "nudo" de la historia; en el segundo se insiste en las "fases" o "etapas" sin elegir necesariamente un hecho central.

Cuando el hecho central es de carácter político —en un sentido muy amplio de 'político'— tenemos concepciones de la historia como la de Polibio. Para este autor, la historia es una "marcha" hacia la unificación del mundo bajo el poder romano. Cuando el hecho central es de carácter religioso tenemos concepciones de la historia como la de los hebreos y la llamada "concepción cristiana", especialmente tal como ha sido representada por San Agustín y Bossuet. Se trata entonces de una concepción "providencialista", en la que se destaca fuertemente el carácter temporal, dramático e irreversible de lo histórico. Importante es especialmente la concepción de San Agustín a la que nos hemos referido con más detalle en los artículos sobre este pensador y sobre CIUDAD DE DIOS. La historia es para San Agustín la historia del modo como las "dos ciudades" están mezcladas en la tierra. Contrariamente a lo que sucede con algunas de las interpretaciones naturalistas antes aludidas, en la concepción agustiniana los factores políticos, económicos, sociales, etc. son como la superestructura no de una infraestructura natural, sino de un "designio más elevado".

Cuando se consideran especialmente las "fases" o "etapas" tenemos muy diversas concepciones posibles de la historia de acuerdo con el aspecto histórico o el factor histórico que se ponga más de relieve. Así, tenemos concepciones culturales como muchas del siglo XVIII (Condorcet, Voltaire) y, en general, todo el "progresismo"; concepciones "bioculturales", como la ejemplificada en Herder (v.) : la historia aparece aquí como un desarrollo desde la niñez hasta la madurez del "género humano"; concepciones metafísicas, como las de Fichte y Hegel; concepciones que pueden llamarse "sociales", como las de Comte y Marx.

Cada una de estas filosofías o "visiones" de la historia es harto compleja y no queda explicada con sólo clasificarla en un grupo de interpretaciones de la historia. Sin embargo, nos abstenemos aquí de mayores precisiones por haber dedicado artículos especiales a cada uno de los autores mencionados. Nos limitaremos a indicar que aun en los casos en los que se destaca fuertemente una línea ininterrumpida de evolución histórica no se excluye por ello la posibilidad de "avances" y "retrocesos". Por lo demás, algunas de las filosofías mencionadas pueden calificarse de "progresistas" y "optimistas" (tales, muchas de las formuladas en el siglo XV III); otras, en cambio, pueden calificarse de "pesimistas". En estas últimas hay también la idea de un desenvolvimiento histórico, pero es hacia fases cada vez más "decadentes". Una idea de la concepción "pesimista" y "decadentista" la encontramos en Rousseau. Ideas al respecto se hallan asimismo en autores como Ludwig Klages y Theodor Lessing (VÉANSE). También puede considerarse como "pesimista" en gran medida la concepción "tradicionalista" de la historia (de Bonald, de Maistre, Donoso Cortés). Aunque estos últimos autores sean asimismo "providencialistas" lo son en un sentido muy especial, pues para ellos la historia es una especie de "castigo". Específicamente, para los autores citados la "revolución" es un castigo impuesto por Dios a los hombres por haberse separado de las verdaderas creencias y del tipo de sociedad considerada por ellos como la "sociedad perfecta".

En lo que toca a la forma cíclica, consiste esencialmente en admitir que la historia se desenvuelve en etapas o fases, pero que éstas se repiten, ya sea en ciertas culturas, o en ciertas sociedades, o en ciertos períodos. También tenemos dos grupos de desenvolvimiento cíclico.

Uno de estos grupos se funda especialmente en factores sociológicos y culturales. Ejemplos al respecto son autores como Abenjaldún y Vico. El otro grupo se basa principalmente en la idea de las culturas o civilizaciones; representantes del mismo son Spengler y Toynbee. Nos hemos referido asimismo a las concepciones correspondientes en los artículos dedicados a dichos autores.

Las concepciones cíclicas tienen importancia por cuanto destacan la uni-

dad del "complejo cultural" de cada fase. Por otro lado, tienden a considerar la historia un tanto artificialmente, por su interés en ver repetirse en cada cultura, civilización o período las mismas "fases". Desde luego, algunos autores (como Toynbee) señalan que no hay ninguna necesidad estricta de que cada cultura pase siempre por las fases admitidas como "modelo"; una cultura puede "detenerse" o "enlazarse" con otra. Observemos que los autores que defienden un desenvolvimiento lineal tienden a veces a admitir la posibilidad de que tal desenvolvimiento se convierta en cíclico.

Combinaciones de las ideas lineal y cíclica, y de las concepciones progresista y decadentista pueden dar lugar a varias visiones más complejas para cada una de las cuales puede encontrarse una "forma", "modelo" o "figura". Así, puede hablarse de desenvolvimiento histórico en espiral (positiva), o en forma de constantes y periódicas "recaídas", etc., etc. Pueden introducirse figuras más complejas, como hizo Lotze (*Mikrokosmos,* V, ii, 1) al hablar del carácter epicicloide del desenvolvimiento histórico.

La división aquí establecida de la filosofía de la historia en una parte formal y en una parte material ha destacado los aspectos más propios de cada uno de los estudios correspondientes con detrimento de las muchas relaciones que hay entre ambas. Estas relaciones pueden advertirse claramente cuando se consideran algunos problemas con amplitud suficiente. Así, por ejemplo, el problema de si hay o no factores causales primarios en historia aunque en principio perteneciente a la filosofía formal de la historia, no puede tratarse adecuadamente a menos de tenerse en cuenta parte del material tratado en algunas filosofías materiales de la historia. Por otro lado, las filosofías materiales de la historia presuponen el estudio de muchos problemas de naturaleza "formal". Para limitarnos a un caso, reparemos en que muchas de las filosofías materiales de la historia presuponen que la historia está de algún modo "determinada". Ahora bien, la muy debatida cuestión acerca del "determinismo en la historia" implica problemas muy complejos que se refieren a la explicación histórica, a la causalidad histórica, a los varios modos de organización del material histórico, etc., etc. — todos ellos problemas que las filosofías formales de la historia han tratado de dilucidar.

Aunque la bibliografía está dividida en secciones, debe tenerse en cuenta que algunos de los trabajos mencionados podrían figurar bajo más de un epígrafe. No damos títulos de obras de muchos de los filósofos a que nos referimos en el texto por constar en las bibliografías de los artículos a ellos consagrados. La revista *History and Theory. Studies in the Philosophy of History,* que se publica (no periódicamente) a partir de 1961, incluye cuadernos especiales con bibliografía; el primero de dichos cuadernos apareció en 1961 con el título: *Bibliography of Works in the Philosophy of History 1945-1957.*

Naturaleza de la historia y de lo histórico; el hombre como ser histórico; el hombre y la historia; ontología de la historia: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* I, 1910 [Abhandlungen der Preuss. Ak. der Wiss.], reimp. en *Ges. Schriften,* VII (trad. esp. en el tomo titulado: *El mundo histórico,* 1944) [otros muchos trabajos de Dilthey (VÉASE) tratan del tema de la historia y de lo histórico]. — Johannes Thyssen, *Die Einmaligkeit der Geschichte,* 1924. — Max Scheler, "Mensch und Geschichte", en *Die Neue Rundschau* (noviembre, 1926), reimp. en *Philosophische Weltanschauung,* 1929, págs. 15-46 (trad. esp.: "La idea del hombre y la historia", *Revista de Occidente,* XIV [1926], 137-81, reimp. en el volumen: *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos,* 1942, págs. 53-98). — Kurt Breysig, *Vom geschichtlichen Werden,* 3 vols., (*I. Persönlichkeit und Entwicklung,* 1925; *II. Die Macht des Gedankens in der Geschichte. In Auseinandersetzung mit Marx und mit Hegel,* 1926; *III. Der Weg der Menschheit,* 1928). — Íd., íd., *Der Werdegang der Menschheit von Naturgeschehen zum Geistgeschehen,* 1935. — Íd., íd., *Psychologie der Geschichte,* 1935. — Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins,* 1933. — H. Lambert, *The Nature of History,* 1933. — Franz Böhm, *Ontologie der Geschichte,* 1933. — E. Metzke, *Geschichtliche Wirklichkeit,* 1935. — José Ortega y Gasset, *Historia como sistema,* 1941 (en *O. C.,* VI, págs. 11-50). — Erich Kahler, *Man the Measure. A New Approach to History,* 1943, 2ª ed., 1945 (trad. esp.: *Historia universal del hombre,* 1944. — Erich Rothacker, *Mensch und Geschichte,* 1944, 2ª ed., 1950. — R. G. Collingwood, *The Idea of History,* 1946 (trad. esp.: *Idea de la historia,* 1952 [véanse también trabajos de B. Croce mencionados en sección *infra*]. — Philippe Ariès, *Le temps de l'histoire,* 1954. — Arthur C. Danto, "On Historical Questioning", *Journal of Philosophy,* LI (1954), 89-99. — Alfred Delp, *Der Mensch und die Geschichte,* 1955. — A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica,* 1955. — J. Pérez Ballestar, *Fenomenología de lo histórico. Una elaboración categorial a propósito del problema del cambio histórico,* 1955. — Octavio Nicolás Derisi, *Ontología y epistemología de la historia,* 1958 [monog.]. — Edward Hallett Carr, *Whas is History?,* 1962 [George Maucalay Trevelyan Lecture. Cambridge University, 1961]. — Véase también bibliografía del artículo HISTORICIDAD; parte de los trabajos mencionados en la bibliografía de HISTORICISMO se refieren asimismo a los asuntos incluidos en este epígrafe.

Ciencia histórica y conocimiento histórico: J. G. Droysen, *Grundriss der Historik,* 1858. — Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science,* 1894 (trad. esp.: *De la historia,* 1948). — Rudolf Stammler, *Geschichtsauffassung,* 1896. — Edward Spranger, *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft,* 1905. — Henri Berr, *La synthèse en histoire,* 1911, reel. en *La synthèse en histoire: son rapport avec la synthèse générale,* 1953 (trad. esp.: *La síntesis en historia,* 1961). — Heinrich Maier, *Das geschichtliche Geschehen,* 1914 [Conferencia]. — Frederick J. Woodbridge, *The Purpose of History,* 1916. — B. Croce, *Teoria e storia della storiografia,* 1917, 7ª ed., 1954 (trad. esp.: *Teoría e historia de la historiografía,* 1953). — Íd., íd., *La storia come pensiero e come azione,* 1938 (trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad,* 1942, 2ª ed., 1960). — Íd., íd., *Il concetto della storia,* 1954, ed. A. Parenti. — J. Huizinga, *Culturhistorische verkenningen,* 1929 (trad. esp.: "En torno a la definición del concepto de historia", en *El concepto de la Historia y otros ensayos,* 1946, págs. 85-98). — Hans Freyer, "Die Systeme der Weltgeschichtlichen Betrachtung", en *Propyläen-Weltgeschichte,* ed. Walter Goetz, t. I, 1931 (trad. esp.: "Los sistemas de la historia universal", *Revista de Occidente,* XXIII [1931], 249-93). — Paul Tillich, *The Interpretation of History,* 1936. — Kenneth Burke, *Attitudes towards History,* 2 vols., 1937. — Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism,* 1938. — Bo-

gumil Jasinowski, *El problema de la historia y su lugar en el conocimiento*, 1945. — Gerhard Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, 1947. — Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 1947. — Theodor Litt, *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens*, 1948. — Id., íd., *Geschichtswissenschaft und Geschichstphilosophie*, 1950. — Arthur C. Danto, "Mere Chronicle and History Proper", *Journal of Philosophy*, L (1953), 173-82. — Id., íd., "Narrative Sentences", *History and Therry*, II (1962), 146-79. — Henri-Irenée Marrou, *De la connaissance historique*, 1954, 2ª ed., 1955. — José Antonio Maravall, *Teoría del saber histórico*, 1958. — Lucien Fèbvre, *Pour une histoire à part entière*, 1962.

Teoría y método de la historia: O. Lorenz, *Die Geschichtswissenschaften in ihren Aufgaben und Hauptrichtungen*, 2 vols., 1886-1891. — E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methoden und der Geschichtsphilosophie*, 1889, 6ª ed., 1906, reimp., 1960 (trad. esp.: *Introducción al estudio de la historia*, 1937). — F. J. Teggart, *Theory of History*, 1925. — Id., íd., *Theory and Process of History*, 1941. — J. Barzun, H. Holborn *et. al.*, *The Interpretation of History*, 1943. — K. Breysig, *Das neue Geschichtsbild im Sinne der entwickelten Geschichtsforschung*, 1944. — Arcadio Guerra, *Síntesis de metodología de la historia*, 1950. — Véase bibliografía de Generación.

Historia y ciencia natural: W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894. — H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissen scraftlichen Begriffsbildung; eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896, 5ª ed., 1929. — Id., íd., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1922, reed., 1937). — Id., íd., "Die Probleme der Geschichtsphilosophie", en *Festschrift für Kuno Fischer*, 1904, ed. separada, 1907, 2ª ed., 1924 (trad. esp.: *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*). — Kurt Breysig, *Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte*, 1933. — F. C. S. Northrop, *The Logic of the Sciences and the Humanities*, 1947. — Sterling P. Lamprecht, *Nature and History*, 1950. — J. H. Randall, Jr., *Nature and Historical Experience, Essays in Naturalism and in the Theory of History*, 1958. — Paul Weiss, *History Written and Lived*, 1962. — Véanse también trabajos de B. Croce y R. G. Collingwood mencionados *supra* y los trabajos incluidos en la sección siguiente.

Leyes históricas; la explicación en historia: Carl G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, XXXIX (1942), 35-48. — Morton White, "Historical Explanation", *Mind*, N. S. LII (1943), 212-29. — P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, 1952. — William Dray, *Laws and Explanation in History*, 1957. — Alan Donagan, "Explanation in History", *Mind*, N. S. LXVI (1957), 145-64. — R. H. Weingartner, "The Quarrel about Historical Explanation", *Journal of Philosophy*, LVII (1961), 29-45. — Maurice Mandelbaum, "Historical Explanation: The Problem of 'Covering Laws' ", *History and Theory*, I (1961), 229-42. — Ernest Nagel, *The Structure of Science*, 1961, Cap. XV: "Problems of the Logic of Historical Inquiry", págs. 547-606. — Véanse también trabajos en sección siguiente, especialmente I. Berlin.

Previsibilidad, inevitabilidad, etc., en la historia: Pieter Geyl, P. Sorokin, A. J. Toynbee, *The Pattern of the Past: Can We Determine It?*, 1949. — Heinrich Günther, *Entwicklung und Vorsehung in der Geschichte*, 1949. — Pierre Vendryès, *De la probabilité en histoire: l'exemple de l'expédition d'Égypte*, 1952. — I. Berlin, *Historical Inevitability*, 1954 (trad. esp.: *Lo inevitable en historia*, 1957). — Joseph Vogt, *Gesetz und Handlungsfreiheit in der Geschichte. Studien zur historischen Wiederholung*, 1955, 2ª ed., 1956. — H. G. Wood, *Freedom and Necessity in History*, 1957. — Véase también obra de E. Nagel citada *supra*. — Algunos de los trabajos antes citados se refieren a la cuestión de la "periodización" en historia; sobre el asunto véase especialmente: J. H. J. van der Pot, *De periodisering der geschiedenis: een overzicht der theoriëen*, 1951. — Ángel A. Castellan, *Filosofía de la historia e historiografía*, 1961.

Sobre historia y verdad: K. Buchheim, *Wahrheit und Geschichte*, 1935. — Paul Ricoeur, Histoire et verité, 1955. — Véanse también obras de K. Mannheim y H. Barth mencionadas en la bibliografía de Ideología.

Exposiciones generales sobre filosofía de la historia y sobre sus problemas: Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892 (trad. esp.: *Los problemas de la filosofía de la historia*, 1950). — P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. Einleitung und kritische übersicht*, 1897. — H. Rickert, *op. cit. supra*. — A.-D. Xénopol, *Les principes fondamentaux de l'histoire*, 1899, 2ª ed. con el título *La théorie de l'histoire*, 1908 (trad. esp.: *Teoría de la historia*, 1911). — R. Eucken, *Philosophie der Geschichte*, 1907 [Die Kultur der Gegenwart, I, 6]. — Georg Mehlis, *Geschichtsphilosophie*, 1913 [Lehrbücher der Philosophie]. — Id., íd., *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, 1915. — Th. Haering, *Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlagen zu einer jeden Geschichtsphilosophie*, 1921. — Id., íd., *Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie*, 1925. — Hans Pichler, *Zur Philosophie der Geschichte*, 1922. — Hans Driesch, "Theoretische Möglichkeiten der Geschichtsphilosophie", en *Geist und Gesellschaft. Kurt Breysig zu seinem 60. Geburtstag*, I, 1927). — Othmar Spann, *Geschichtsphilosophie*, 1932. — A. Vierkandt, *Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie*, 1925 [*Lehrbuch der Philosophie*, ed. M. Dessoir] (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad y de la historia*, 1934). — Erich Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, 1933 (trad. esp.: *Filosofía de la historia*, 1951). — Alfredo Coffredo, *La filosofia della storia*, 1936. — Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, 1938 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía de la historia*, 1945). — Donald J. Pierce, *An Introduction to the Logic of the Philosophy of History*, 1939. — J. E. Salomaa, *Philosophie der Geschichte*, 1950 [Annales Universitatis Turkuensis, 31]. — W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 1951. — Henri Gouhier, *L'histoire et sa philosophie*, 1952. — Fermín de Urmeneta, *Principios de filosofía de la historia*, 1952. — H. Niel, M. Nédoncelle *et al.*, *Philosophies de l'histoire*, 1956 [Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français, N. S., 17]. — Ernst Latzke, *Geschichtsphilosophie*, 1957. — Jacques Maritain, *On the Philosophy of History*, 1957, ed. J. W. Evans (trad. esp.: *Filosofía de la historia*, 1960). — León Dujovne, *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, 1959. — W. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, 1959.

Sentido de la historia y teología de la historia: N. Berdiaev, *O smislé istorii*, 1923 (trad. esp.: *El sentido de la historia*, s/a). — Joseph Bernhardt, "Sinn der Geschichte", en *Geschichte der führenden Völker*, 1931, ed. H. Finke, H. Schnürer, H. Junker (trad. esp.: *El sentido de la historia*, 1946). — W. Ehrlich, *Der Sinn in der Geschichte. Einleitung in die Transzendentalgeschichte*, 1935. — P. Hofmann, *Sinn und Geschichte. Historischsystematische Einleitung in die sinnerforschende Philosophie*, 1937. — F. Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*,

1939. — Leo Baeck, *Der Sinn der Geschichte*, 1946. — Paul van Schilfgaarde, *De zin der geschiedenis: een wijsgeerige bespreking van den gang der mensheid*, 2 vols., 1946-1947. — Hans H. Walz, *Sinn und Ziel der Geschichte*, 1947. — Morris R. Cohen, *The Meaning of Human History*, 1947. — Hans Jürgen Baden, *Der Sinn der Geschichte*, 1948. — Klaus J. Heinisch, *Ursprung und Sinn der Geschichte*, 1948. — Theodor Litt, *Die Frage nach dem Sinn der Geschichte*, 1948. — Adolfo Omodeo, *Il senso della storia*, 1948. — Leone Tondelli, *Il disegno divino nella storia*, 1948. — Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, 3ª ed., 1952 (trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950). —Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, 1949 (trad. esp.: *El sentido de la historia*, 1956, 2ª ed., 1959). — Josef Pieper, *Über das Ende der Zeit; eine geschichtsphilosophische Meditation*, 1950 (trad. esp.: *Sobre el fin de los tiempos*, 1955). — Karl Rüdinger, *Unser Geschichtsbild. Der Sinn in der Geschichte*, 1950. — J. Daniélou, *Le mystère de l'histoire*, 1953 (trad. esp.: *El misterio de la historia*, 1959). — Hans Urs von Balthasar, *Théologie de l'histoire*, 1955 (trad. esp.: *Teología de la historia*, 1960). — Rudolf Bultmann, *Presence of Eternity. History and Eschatology*, 1957 [Gifford Lectures 1955]. — Marcel Clément, *Le sens de l'histoire*, 1958. — Alois Dempf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, 1958. — M. C. d'Arcy, S. J., *The Meaning and Matter of History*, 1959. — Íd., íd., *Sense of History: Secular and Sacred*, 1959. — Sobre el "sinsentido" de la historia: Theodor Lessing, *Die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 1919, reimp. con un "Postscriptum" por Ch. Gneuss, 1962.

Historiografía e historia de la historia: Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, 1936. — J. T. Shotwell, *The History of History*, 1939 (trad. esp.: *Historia de la Historia en el mundo antiguo*, 1940). — J. W. Thompson y B. J. Holm, *A History of Historical Writing*, 2 vols., 1942 (*I. From the Earliest Times to the End of the Seventeenth Century; II. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*). — Karl Brandi, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, 1947. — W. Graf, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, 1952. — Manuel Fernández Álvarez, *Breve historia de la historiografía*, 1955.

Historia de la filosofía de la historia; la filosofía de la historia y las visiones de la historia en diversos períodos, corrientes, autores, etc.: Karl Jöel, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, 2 vols., 1934. — Johannes Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, 1936, 2ª ed., 1954 (trad. esp.: *Historia de la filosofía de la historia*, 1954). — León Dujovne, *La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, 1958. — Íd., íd., *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, 1959. — Alban G. Widgery, *Interpretations of History*, 1961. — José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, 1945, 4ª ed., 1963 [sobre San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel]. — E. Diano, *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*, 1955. — P. Kirn, *Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybios bis Ranke*, 1955. — A. Waismann, "Sobre algunas características del pensamiento histórico de los griegos", en el libro del autor: *Cuatro ensayos sobre el pensamiento histórico*, 1959, págs. 49-75. — R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretation of History*, 1954. — Lynn White, Jr., "Christian Myth and Christian History", *Journal of the History of Ideas*, III (1942), 145-58. — E. C. Rust, *The Christian Understanding of History*, 1947. — Reinhold Niebuhr, *Faith and History. A Comparison of Christiand and Modern Views of History*, 1949. — H. Butterfield, *Christianity and History*, 1949. — S. J. Case, *The Christian Philosophy of History*, 1943. John McIntyre, *The Christian Doctrine of History*, 1957. — Véase también bibliografía del artículo CIUDAD DE DIOS. — Johannes Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, 1935. — Peter Guildau, ed., *The Catholic Philosophy of History*, 1936 [Papers of the American Catholic Historical Association, 3]. — Ludovico D. Macnab, *El concepto escolástico de la historia*, 1940. — René Voggensperger, *Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelischthomistischer Prinzipien*, 1948. — León Dujovne, *op. cit. supra* [del Renacimiento al siglo XVIII]. — Robert Flint, *The Philosophy of History in Europe, I. The Philosophy of History in France and Germany*, 1874. — Íd., íd., *History of the Philosophy of History, I. Historical Philosophy in France, and French Belgium and Switzerland*, 1893. — E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, 1904. — Paul Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianier bus auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch*, 1880. — René Voggensperger, *Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft*, 1948 [sobre Comte, Hegel, historicismo alemán, pragmatismo, Dilthey]. — I. Berlin, *The Hedghog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*, 1953. — Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, IV, 1951 (apareció antes la trad. esp.: *El problema del conocimiento de la muerte de Hegel a nuestros días*, 1948 [Libro III]). — K. Rossmann, *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, 1958. — León Dujovne, *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee*, 1957. — S. Holm, *S. Kierkegaards Geschichtsphilosophie*, 1956. — Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine: la philosophie critique de l'histoire*, 1938. — Maurice Crubellier, *Sens de l'histoire et religion: A. Comte, Northrop, Sorokin, Toynbee*, 1957. — Manlio Ciardo, *Natura e storia nell'idealismo attuale*, 1949. — Fritz Kaufmann, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 1931. — León Dujovne, *Corrientes actuales de la filosofía de la historia*, 1956. — Walter Brüning, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 1961 (antes en esp.: *Las estructuras fundamentales de la filosofía de la historia en la actualidad*, 1958). — Véase bibliografía de HISTORICISMO.

Estructura de la historia, especialmente según culturas, formas culturales, etc.: Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vols., 1918-1922 (trad. esp.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 4 vols., 4ª ed., 1934). — Arnold J. Toynbee, *A Study of History* [véanse detalles bibliográficos en TOYNBEE (ARNOLD J.)]. — Paul Schrecker, *Work and History. An Essay on the Structure of Civilization*, 1948 (trad. esp.: *La estructura de la civilización*, 1957). — Eric Voegelin, *Order and History*, 1956 y sigs.

Sociedad abierta y cerrada en el curso histórico: H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., 1945, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1957). — Véase también bibliografía de CULTURA.

HISTORICIDAD. En los artículos Historia (v.) e Historicismo (v.) hemos introducido el vocablo 'historicidad'. Diremos ahora unas palabras sobre su significación y su uso.

Aunque el citado vocablo ha sido empleado sobre todo por Heidegger (en las dos formas de *Geschichtlichkeit e Historizität* a que nos referiremos luego) el concepto al cual corresponde —o algunos de los conceptos a los cuales corresponde— ha ejercido cierta función en el pensamiento de los autores llamados, con razón o sin ella, "historicistas" (Dilthey, Mannheim, Troeltsch, etc.). En dos sentidos por lo menos se ha echado mano del concepto de "historicidad": como designación de todo lo característico de lo histórico, y como rasgo general de todo lo real en cuanto real. En el primer sentido se ha dicho, o supuesto, que la historicidad es el nombre común para todos los rasgos de la historia humana. En el segundo sentido se ha dicho, o supuesto, que todo lo real tiene como propiedad fundamental la historicidad. Puede alegarse que el concepto de historicidad es inútil, o redundante, puesto que nada se agrega al decir que lo característico de la historia, o de lo histórico, es "la historicidad". Sin embargo, con el concepto de historicidad se pretende referirse al *ser histórico;* el concepto de historicidad es, pues, un concepto ontológico y tiene su justificación en la medida en que la filosofía formal de la historia destaca los problemas ontológicos por encima de los gnoseológicos, lógicos, etc.

Ahora bien, en Heidegger el concepto de historicidad tiene posiblemente más alcance que en otros autores. Por lo pronto, hay que distinguir entre *Historizität y Geschichtlichkeit.* La *Historizität* (que José Gaos ha vertido por 'historiograficidad') se refiere al carácter de la Historia (de la historiografía) en cuanto una serie de cuestiones que se plantea el *Dasein.* Pero el *Dasein* se plantea estas cuestiones relativas a la historiograficidad sólo porque está determinado en su ser por la historicidad *(Geschichtlichkeit) (Sein und Zeit,* 5 6). La historicidad es previa a la historia *(Geschichte),* es decir, a la *res gestae.* "Historicidad quiere decir la 'estructura del ser' del 'gestarse' del 'ser ahí' en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una 'historia mundial' y pertenecer históricamente a la historia mundial" *(loc. cit.;* trad. Gaos, pág. 23). A la vez la historicidad se halla arraigada en la temporalidad *(Zeitlichkeit),* que es la condición de la posibilidad de la historicidad. El tema "temporalidad e historicidad" resulta por ello fundamental en Heidegger *(op. cit., §§* 72-7). Este autor reconoce que sus propias investigaciones sobre la historicidad están estrechamente relacionadas con las de Dilthey y con las ideas del Conde Yorck (en la correspondencia entre ambos: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul* Yorck *von Wartenburg,* 1877-1897 [1923]. Ambos se interesaron por "comprender la historicidad". Pero ni Dilthey ni siquiera el Conde Yorck (para quien Dilthey no había ido lo suficientemente lejos en la distinción entre lo óntico y lo histórico) comprendieron, según Heidegger, que la investigación de la historicidad debe llevarse a cabo a base de una aclaración de la cuestión del sentido del ser. En cambio, Heidegger plantea el problema de la historicidad en un sentido ontológico-existenciario (véase EXISTENCIARIO) : la historicidad, en suma, requiere una comprensión ontológica y no simplemente óntica. De esta comprensión resulta que el *Dasein* no es temporal por estar en la historia, sino que existe históricamente por ser temporal *(Sein und Zeit, §* 72). Fundada en la temporalidad, la historicidad en cuanto capacidad de constituir una historia es un modo que tiene el *Dasein* de asumir su propio futuro. En otras palabras, la historicidad no es para Heidegger simplemente la característica de la historia en cuanto lo pasado, sino el rasgo fundamental de lo que puede llamarse "la posibilidad de constituir la historia". Si se quiere, la historicidad no resulta de la historia, sino que ésta resulta de aquélla.

Aunque relacionada, pues, con la significación que tiene el concepto de historicidad en el historicismo, la idea de historicidad en Heidegger no es propiamente historicista; en todo caso, el historicismo puede describirse como una posición en la que se reconoce la historicidad como fundamento de lo histórico. Por este motivo las críticas de la noción de historicidad por algunos autores —especialmente aquellos que han considerado la historicidad como característica de todo lo "relativo" en contraposición con lo "absoluto" o cuando menos lo "verdadero" — serían consideradas por Heidegger como adecuadas a lo sumo dentro de lo óntico, pero no dentro de lo ontológico.

Varias de las obras citadas en las bibliografías de HISTORIA e HISTORICISMO tratan del problema de la historicidad. Además, o sobre todo, véase: Wilhelm Hoffmann, Von *der Geschichtlichkeit des Denkens,* 1948. — B. M. L. Delfgaauw, A. Boefraad, R. Kwant, *De historiciteit,* 1955. — Emil L. Fackenheim, *Metaphysics and Historicity,* 1961 [The Aquinas Lecture. Marquette University, 1961]. — August Brunner, *Geschichtlichkeit,* 1961. — Gerhard Bauer, *"Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eincs Begriffs,* 1963.

HISTORICISMO. Suele darse este nombre (según A. Waismann, empleado por vez primera en 1881 por Karl Werner en su libro *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher)* a un conjunto de corrientes de la más diversa índole que coinciden en subrayar el papel desempeñado por el carácter histórico —la llamada *historicidad*— del hombre y, en ocasiones, hasta de la Naturaleza entera. En este sentido, el siguiente pasaje de Renan en *L'Avenir de la Science, pensées de 1848* (publicado en 1894) puede considerarse como una profesión de fe historicista: "La historia es la forma necesaria de la ciencia de todo lo que llega a ser. La ciencia de las lenguas es la historia de las literaturas y de las religiones. La ciencia del espíritu humano, es la historia del espíritu humano. Pretender sorprender un momento en esas existencias sucesivas con el fin de aplicar la disección, manteniéndolas fijamente bajo la mirada, equivale a falsear su naturaleza. Pues esas existencias no existen en un momento dado; se están haciendo. Tal es el espíritu humano. ¿Con qué derecho se elige el hombre del siglo XIX para formular la teoría del hombre?" Y hasta puede considerarse como una manifestación de historicismo lo que dice el gobernador de Glubbdubdrib en la obra de Swift, A *Voyage to Laputa, Balbinarbi,* etc. (cap. VIII): "los nuevos sistemas de la Naturaleza no eran sino nuevas modas, que variarían en cada época, y aun los que pretenden demostrarlas mediante principios matemáticos acaban por florecer sólo breve período de tiempo y estar pasados cuando ello esté determinado" — un "historicismo", por lo demás, de cuño más bien escéptico y que, en último término, puede hallarse en muchas de las manifestaciones

de autores escépticos, relativistas, pirrónicos, etc.

Pero sin buscar antecedentes del actual historicismo y sólo limitándonos a ciertas doctrinas con plena justificación consideradas como historicistas, podemos advertir la diversidad de las actitudes historicistas. En efecto, dentro del historicismo podemos incluir filosofías tan distintas entre sí como la de Dilthey, la de Marx (o, más propiamente, la de Marx y Engels), la de Ernst Troeltsch, la de Karl Mannheim (y muchos de los llamados sociólogos del conocimiento), etc. El historicismo de Dilthey se manifiesta en su famosa proposición de que "Cuanto el hombre es, lo experimenta sólo a través de la historia" *(Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte).* El de Marx, en su insistencia en la conciencia histórica y sus transformaciones (y ocultaciones). El de Troeltsch, en su teoría del historicismo como una amplia visión del mundo que tiene en cuenta el fluir de los hechos sin segmentarlos o estratificarlos artificialmente como, a su entender, hacen los filósofos racionalistas. El de Mannheim, en su tesis de que la visión histórica total proporciona hoy el marco dentro del cual se alojan las experiencias particulares, marco que ejerce la misma función desempeñada en otras épocas por concepciones del mundo religiosas (o, podríamos agregar, por sistemas racionalistas filosóficos).

El significado de 'historicismo' debe delimitarse todo lo posible con el fin de no incurrir en el peligro de llamar "historicistas" a muchas filosofías que deben ser comprendidas (o comprendidas *también)* en función de otros elementos. Así, aunque Heidegger insiste en la noción de historicidad, su filosofía no puede ser simplemente llamada historicista. Y aunque Ortega y Gasset declara taxativamente que eí hombre no tiene naturaleza, sino historia, hacer de su filosofía un puro y simple historicismo es interpretarla inadecuadamente. Claro que lo mismo ocurre con autores como Dilthey, en vista de que este filósofo procuró insertar su historicismo en el marco de una filosofía de la vida como fenómeno total que permite comprender la función de lo histórico. De hecho, en un sentido restringido, solamente filosofías como las de Troeltsch y Mannheim (y otras análogas) pueden ser llamadas historicistas. Ahora bien, aun restrigida la definición del historicismo, nos encontramos con varios problemas. Casi todos ellos surgen de dos motivos. El primero es el del radio de aplicación de la noción de realidad histórica. El segundo es el del modo de tratamiento de la noción de historicidad. Respecto al primero puede hablarse de dos tipos de historicismo —usualmente confundidos en las filosofías historicistas—: (1) el historicismo antropológico, que adscribe la historicidad al hombre y a sus producciones, y (2) el historicismo cosmológico, que adscribe la historicidad al cosmos entero. El primer tipo de historicismo está influido por el modelo de las ciencias históricas; el segun-do, por el evolucionismo (VÉASE) (que, según Mannheim, fue la primera manifestación del historicismo moderno). En cuanto al segundo motivo, puede hablarse de otros dos tipos de historicismo; (a) el historicismo epistemológico, para el cual la comprensión de la realidad se da a través de lo histórico; y (b) el historicismo ontológico, para el cual lo que importa es el análisis de la historicidad como *constitutivum* de lo real. Es comprensible que así como (1) y (2) se mezclan frecuentemente, haya frecuentes intercambios entre (1) y (2) y entre (a) y (b). Es frecuentemente, de todos modos, que (1) se correlacione frecuentemente con (a) y (2) con (b). Un problema capital, y posiblemente el más debatido, es el que aparece en el historicismo epistemológico cuando se plantea la cuestión de si el historicismo no está condenado forzosamente al relativismo. Muchos autores se inclinan por la afirmativa; otros (como Troeltsch y Mannheim) sostienen, en cambio, que el historicismo lealmente admitido es el único modo de evitar el relativismo, pues los puntos de vista son efectivamente parciales sólo cuando segmentamos el continuo fluir y crecer de lo real.

Uno de los autores que más insistentemente ha combatido el historicismo es K. R. Popper. Sin embargo, no es siempre 'claro lo que Popper entiende por 'historicismo'. Con frecuencia designa (y acusa) como historicistas a los autores que creen que hay en historia leyes —las llamadas "leyes de desarrollo histórico"— semejantes en rigor y universalidad a las leyes físicas o naturales. Otras veces designa como historicistas a los autores para quienes la historia es completamente distinta de la ciencia (natural). Es plausible, pues, seguir a Edward Hallett Carr cuando indica que Popper ha vaciado el término 'historicismo' de todo significado al usarlo para designar cualquier opinión sobre la historia con la que no esté de acuerdo. La distinción propuesta por Popper entre 'historicismo' e 'historismo' contribuye, según Carr, a la confusión.

También se han opuesto al historicismo, por distintas razones, Mario M. Rossi (Cfr. *op. cit. infra)* y Eduardo Nicol. Para este último, véase el artículo correspondiente. En cuanto al primero, ha seguido las orientaciones de Theodor Lessing (VÉASE) y ha intentado mostrar que la historia carece de sentido y que solamente tienen sentido las historias de los hombres individuales (las biografías). La llamada "historia" es para Rossi (como para Theodor Lessing) un "modo de dar sentido a lo sinsentido". Según Rossi, hay tres formas principales de historicismo, todas ellas inadmisibles: 1. El "relativismo histórico", según el cual todos los valores son relativos a una época; 2. La "filosofía de la historia", según la cual todos los acontecimientos son consecuencia de una realidad subyacente en continuo devenir; 3. El "positivismo histórico", según el cual todo acontecimiento histórico es real por sí mismo y debe ser aceptado como tal. Es fácil ver que Rossi extiende desmesuradamente el significado de 'historicismo' y que la objeción de E. H. Carr a K. R. Popper (Cfr. *supra)* es aplicable a Rossi.

Algunos de los problemas relativos al historicismo han sido considerados en el artículo sobre la noción de historia (v.). Este artículo debe ser considerado, pues, en algunas de sus partes como un complemento del presente. El aspecto historicista del pensamiento de Hegel está destacado en el artículo consagrado a este filósofo y en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA).

Indicamos a continuación por orden cronológico algunas de las obras que han dilucidado, total o parcialmente, cuestiones suscitadas por la

posición historicista; a ellas hay que agregar varias de las mencionadas en las bibliografías de los artículos sobre Collingwood, Croce, Dilthey, Heidegger, Ortega y Gasset.

Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* [tomo III de *Gesammelte Schriften*, 4 vols., 1912-1924]. — Id., id., *Der Historismus und seine Überwindung*, 1924. — Karl Mannheim, "Historismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LII (1924) [otras obras de Mannheim, en la bibliografía del artículo sobre este autor]. — K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932. — A. Tilgher, *Critica dello storicismo*, 1935. — F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1936 (trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, 1944). — K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., 1945, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1957). — Id., id., *The Poverty of Historicism*, 1957 [artículos publicados en *Economica*, I (1945) y II (1946)] (trad. esp.: *La miseria del historicismo*, 1961). — J. Sánchez Villaseñor, *La crisis del historicismo y otros ensayos*, 1945. — Jesús Iturrioz, *Hombre e historicismo*, 1947. — F. Brancatisano, *Storicismo ed esistenzialismo*, 1947. — Manlio Ciardo, *Le quattro epoche dello storicismo: Vico, Kant, Hegel, Croce*, 1947. — Siro Contrei, *Dallo storicismo alla storiosofia*, 1947. — Enzo Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, 1950. — Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 1950, 2ª ed., 1960. — Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, 2ª ed., 1951. — Dante Severgnini, *Interiorità teologica dello storicismo*, 3 vols., 1951. — R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, 1953. — Giulio F. Pagallo, *Problemi dello storicismo*, 1954. — Erich Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, 1954. — I. Berlin, *Historical Inevitability*, 1954 (trad. esp.: *Lo inevitable en la historia*, 1957). — Franco Lombardi, *Dopo lo storicismo*, 1955. — Furio Diaz, *Storicismo e storicità*, 1956 [sobre Croce, Dilthey, Meinecke *et al.*]. — F. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, 1956. — Id., id., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, 1960. — Mario M. Rossi, *A Plea for Man*, 1956. — A. Dempf, *Kritik der historischen Vernunft*, 1957. — C. Antoni, *Lo storicismo*, 1957. — L. de Mucci, *La nemesi dello storicismo*, 1958. — A. Negri, *Saggi sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*, 1959. — A. Waismann, *Dilthey o la lírica del historicismo*, 1959 [Universidad Nacional de Tucumán. Cuadernos de Humanitas, 4]. — Id., id., *Cuatro ensayos sobre el pensamiento histórico*, 1959 [especialmente Caps. "¿Qué es el historicismo?", págs. 9-27 e "Historicismo y ciencia histórica", págs. 29-47]. — Id., id., *El historicismo contemporáneo*, 1960 [sobre Spengler, Troeltsch y Croce]. — Giuseppe Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, 1960. — J. P. Suter, *Philosophie e histoire chez W. Dilthey, Essai sur le problème de l'historicisme*, 1960 [Stud. Phil. Supp., 8]. — Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, 1961. — Edward Hallett Carr, *What is History?*, 1961 [especialmente págs. 119-20 y 190-1]. — Véase también bibliografía de HISTORICIDAD.

HOBBES (THOMAS) (1588-1679) nac. en Westport, en las cercanías de Malmesbury, y hoy parte de Malmesbury (condado de Wiltshire, Inglaterra), estudió en Oxford. Entre 1608 y 1610 viajó por Francia e Italia como preceptor del hijo de Lord Cavendish. En 1629 regresó de nuevo a Francia, como preceptor del hijo de Sir Gervase Clifton, y permaneció en dicho país hasta 1631. En Inglaterra entró de nuevo al servicio de Lord Cavendish, viajando poí Francia e Italia desde 1634 a 1637, entrevistándose con , Galileo y siendo luego introducido en el llamado "círculo de Mersenne" (véase MERSENNE [MARIN]). Su estancia en París dentro de dicho período y su contacto con varias personalidades filosóficas y científicas fueron decisivas para la formación de sus ideas filosóficas. Su preocupación por los problemas políticos y sociales se fundió con su interés por la geometría y por el pensamiento de los "filósofos mecanicistas". Durante su citada estancia en París escribió, a instancias de Mersenne, las "Terceras Objeciones" a las ¿*Meditaciones* de Descartes. De vuelta a Inglaterra, en 1640, escribió *The Eléments of Lato, Natural and Politic*, de las que se publicaron dos partes en 1650 con los títulos *Human Natu-re y De corpore político.* Realista y adversario. _4e Crpmwell, Hobbes se refugió en 1640 en Francia, y allí comenzó a publicar las diversas partes de su "sistema", empezando, en 1642, con la tercera parte, el *De cive.* En París escribió el *Leviathan,* publicado en Londres en 1651, y luego fueron apareciendo las otras partes (véase bibliografía para títulos completos de obras principales de Hobbes y orden de aparición). Tras la decapitación de Carlos I, en 1649, Hobbes comenzó a alejarse de los círculos realistas de París y en 1652 regresó a Inglaterra, estableciéndose en la casa del Earl de Devonshire. Tras la restauración de 1660 Hobbes recibió una pensión de Carlos II, continuando intensamente sus actividades literarias y enzarzándose en varias polémicas sobre asuntos teológicos, eclesiásticos, políticos, científicos y matemáticos. Las polémicas matemáticas ocuparon gran parte de la actividad de Hobbes, como lo testifica el número de escritos, especialmente contra John Wallis (Cfr. bibliografía).

La filosofía de Hobbes ha sido calificada de empirista, corporalista, materialista, racionalista y nominalista. Todos estos epítetos le convienen, pero no son suficientes para caracterizarla. En efecto, lo que importa en Hobbes es la interna trabazón de esas distintas tendencias. Esta trabazón está determinada por dos motivos capitales: el que puede llamarse científico y el político. Los dos motivos, además, están estrechamente relacionados entre sí, pues la filosofía mecanicista de Hobbes tiene, en la intención del autor, el propósito de afrontar el problema político capital —el de la constitución de la sociedad y la evitación de la guerra civil—, y a la vez la filosofía política de Hobbes es para su autor una confirmación de su pensamiento mecanicista. En todo caso, Hobbes elaboró su filosofía como una "filosofía de los cuerpos y de los movimientos (mecánicos) de los cuerpos". Influido por la mecánica de Galileo, Hobbes desarrolló una visión mecanicista del mundo según la cual lo único que hay son "cuerpos" en movimiento. Hay dos clases fundamentales de cuerpos: los cuerpos naturales y los sociales. De acuerdo con ello, hay dos ramas fundamentales de la filosofía: la filosofía natural y la civil. La filosofía civil puede tratar de los elementos constituyentes de los cuerpos sociales (de los hombres en sus disposiciones y afecciones), en cuyo caso es ética; o de los cuerpos sociales mismos, en cuyo caso es política. De este modo la filosofía como doctrina de los cuerpos y sus movimientos, y como estudio de las causas y efectos de los cuerpos, se divide en tres partes: doctrina de los cuerpos naturales *(de corpore)*, doctrina de

los cuerpos humanos *(de homme") y* doctrina de los cuerpos sociales o sociedades *(de cive).*

Si en vez de considerar el tipo de "cuerpos" estudiados consideramos el modo de estudio, tenemos por lo pronto dos posibilidades. Por un lado, podemos estudiar los movimientos de los cuerpos en cuanto unos producen efectos sobre otros: es la ciencia del movimiento o geometría. Por otro lado, podemos estudiar los movimientos de las partes de los cuerpos y los efectos producidos: es la ciencia de los fenómenos naturales o física. Finalmente, podemos estudiar los movimientos de los espíritus —como "cuerpos mentales"—: es la filosofía moral. Como el conocimiento es "conocimiento de consecuencias" pueden también considerarse las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales (filosofía natural) o las consecuencias de los accidentes de los cuerpos sociales (filosofía moral o filosofía civil). El estudio de las consecuencias como tales es objeto de la lógica; el de las consecuencias de los accidentes comunes a todos los cuerpos constituye "los primeros fundamentos de la filosofía".

En todo caso, la filosofía es "el conocimiento de efectos o apariencias adquiridas mediante verdadero raciocinio a base del conocimiento que antes poseemos de sus causas o generación; y también de tales causas o generaciones a base del conocimiento que antes poseemos de sus efectos" *(De corpore, I,* 1, 2). Según Hobbes, hay dos clases de conocimiento: el conocimiento de hecho —que no es sino "sentidos y memoria"— y el conocimiento de la consecuencia que va de una afirmación a otra — que es propiamente ciencia. El primer conocimiento es "absoluto"; el segundo es "condicional" (en sentido lógico). Y este último "es el conocimiento que se requiere del filósofo, es decir, del que aspira a razonar" *(Leviathan,* IX). Así, la filosofía es "ciencia de consecuencias", de las cuales hay de varias clases (Cfr. *supra).* Pero las consecuencias —en sí mismas "vacías"— se "llenan" con el material de "los sentidos y la memoria", produciéndose entonces una manipulación de "hechos" por medio de "razones" análoga a la que había propuesto Guillermo de Occam y desarrolló luego Hume (VÉASE). Puede decirse, pues, que la filosofía de Hobbes es a la vez empirista, deductivista y racionalista. Es empirista, porque parte de los fenómenos ("efectos o apariencias") tal como son aprehendidos por los órganos de los sentidos. Es deductivista, porque aspira a constituir una ciencia general de consecuencias. Es racionalista, porque usa el método resolutivo (analítico) y el compositivo (sintético). Es asimismo nominalista, pues se funda en una doctrina de los nombres (véase NOMBRE) en cuanto señales, signos o "marcas". Por eso Hobbes rechaza la idea de que los universales (v.) nombren nada realmente existente. Con ello parece seguir la doctrina occamista de los universales. Pero mientras para Guillermo de Occam los términos de primera intención (v.) "sustituyen a las cosas" ("están en lugar de las cosas"), para Hobbes son signos de "concepciones" o *phantasmata.* El conocimiento se convierte, así, en una manipulación de signos o, mejor dicho, en un "cálculo" *(computation).* Ahora bien, mientras el puro cálculo tiene por objetos los signos como tales, el raciocinio filosófico —tanto el natural como el civil— se refiere a las concepciones suscitadas por los movimientos de los cuerpos. Así, pues, el mecanicismo de Hobbes es a la vez un fenomenismo. Puede decirse que se parte de fenómenos con el fin de operar con ellos, es decir, con el fin de establecer las leyes mecánicas por medio de las cuales se relacionan los *phantasmata,* o "fantasmas", entre sí. Entre los "fantasmas" se hallan el espacio y el tiempo. El espacio es "el fantasma de una cosa que existe simplemente sin el espíritu", y el tiempo es "el fantasma del antes y el después en movimiento" *(De corpore,* II, vii, 2 y 3). Las cosas naturales llenan partes del espacio y son "cuerpos" porque, no dependiendo de nuestro pensamiento, son coextensibles con alguna parte del espacio *(op. cit.,* II, viii, 1). Los cuerpos naturales no son, sin embargo, meras partes de la extensión; poseen ímpetu o *conatus,* el cual es equivalente a "la cantidad o velocidad" *(op. cit.,* III, xv, 2). Poseen también resistencia y fuerza. Los cuerpos poseen asimismo accidentes, los cuales pueden ser comunes a todos los cuerpos, como la extensión y la figura, y no comunes, como la blandura o la dureza. Los accidentes no comunes son fantasmas producidos por la percepción sensible. Sin embargo, no son puras ficciones; hay algo en el cuerpo que produce los fantasmas en cuestión. Estos fantasmas, en suma, no son del cuerpo, pero el cuerpo los produce en el espíritu. Los movimientos de los cuerpos, al afectar los sentidos, los ponen en tensión y hacen llegar la sensación hasta el corazón. Al responder este último mediante el esfuerzo se origina la reacción que forma los accidentes no comunes, similares a las cualidades secundarias (véase CUALIDAD). Los movimientos de que aquí se trata no son cambios cualitativos, sino desplazamientos espaciales — es decir, "movimientos locales" *(op. cit.,* II, viii, 10). Los cambios que aparecen como cualitativos son reducibles a desplazamientos.

El método aplicado por Hobbes a la doctrina de los cuerpos en general es principalmente el método que va de la generación de las cosas a sus efectos posibles. El método aplicado a la doctrina de los cuerpos animales y, con ello, de los cuerpos humanos es principalmente el que va de los efectos o apariencias a alguna "generación posible" *(op. cit.,* IV, xxv, 1). Este último método, aunque aplicable a todos los fenómenos de la Naturaleza —no en cuanto fenómenos posibles, sino en cuanto fenómenos reales—, resulta especialmente propio al aplicarse a esos fenómenos que están más cerca de nosotros: a las "apariciones". Pues las apariciones manifiestan "el patrón de casi todas las cosas" — los fenómenos naturales, en suma, son dados como "apariciones" en nuestros sentidos. Es conveniente, pues, estudiar estos órganos de los sentidos que se hallan en el "ser sintiente" *(op. cit.,* IV, xxv, 4). Para ello hay que considerar ante todo dos clases de movimientos en los seres sintientes: el movimiento vital (como la circulación de la sangre) y el movimiento voluntario (como el andar, hablar, etc.). En sus movimientos voluntarios los seres sintientes poseen un *conatus* que los lleva a algo (apetito) o que los hace desviarse de algo (aversión). El objeto del apetito es algo bueno; el de la aversión, algo malo. El disfrute de algo bueno causa pla-cer; el padecimiento de algo malo, dolor. Apetito y aversión son, sin embargo, sólo dos de las "pasiones".

Éstas pueden ser simples o complejas. Las pasiones simples son movimientos como el apetito, el deseo, el amor, la aversión, el odio, la alegría y la pena (*Leviathan,* VI). La combinación de pasiones simples forma pasiones complejas. Ahora bien, la doctrina de las pasiones, aunque fundada en los movimientos animales voluntarios, se aplica especialmente al hombre en quienes tales pasiones aparecen en toda su variedad y complejidad. Hobbes define la deliberación, en virtud de la cual se toma una decisión, como consecuencia de una suma de diversas pasiones. La voluntad es simplemente el último acto de la deliberación; es el "último apetito en la deliberación". Los actos que siguen inmediatamente al "último apetito" pueden llamarse "voluntarios" (loc. cit.). De ello se sigue una definición de la libertad como sigue: "la ausencia de todos los impedimentos a una acción no contenidos en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente" *(loc. cit.).* De ahí que pueda decirse que "el agua desciende libremente". Como la causa suficiente es a la vez causa necesaria, Hobbes mantiene que la usual concepción de un agente libre como aquel que cuando están dadas todas las circunstancias que pueden producir un efecto puede no producirse tal efecto, es contradictoria y absurda.

La doctrina de los cuerpos humanos es el fundamento de la doctrina del cuerpo social, de la sociedad *(Commonwealth, Cives).* Hobbes concibe el hombre como un ser fundamentalmente antisocial. Ello sucede porque como los hombres tienen todos las mismas capacidades, tienen también las mismas esperanzas de conseguir los fines que apetecen *(op. cit.,* XIII). Como no pueden todos gozar de las mismas cosas, se convierten en enemigos naturales. Hay tres principales causas de disputa: la competencia; la desconfianza, y el deseo de fama. La primera hace que los hombres quieran la ganancia; la segunda, que quieran la seguridad; la tercera, que quieran la reputación. En su estado natural, pues, el hombre es "un lobo para el hombre" *(homo homini lupus),* de modo que hay —cuando menos en principio— una constante "guerra de todos contra todos" *(bellum omnium contra omnes).* Si se dejara que los hombres siguieran su laturaleza, la sociedad resultaría imposible; cada uno lucharía por arrebatar los bienes y la reputación de los demas, y el resultado sería la continua guerra civil (o incivil). Pues "en su estado natural todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de causar daño", lo que hace que cada uno terna a todos los demás. Pero si se permitiera esta guerra universal cada uno de los hombres acabaría por sel destruido por todos los demás. Con el fin de evitarlo, de constituir la sociedad y, con ella, de permitir a los individuos subsistir sin temor y con seguridad, es preciso que cada uno ceda una parte de lo que apetece. Con ello no se destruye ninguna ley natural, pues si es natural que cada uno apetezca lo que apetecen los demás, es también natural —es, en rigor, una de las "leyes naturales"— que cada uno intente lograr la paz *(op. cit.,* XIV). Pero la paz no podría lograrse si cada uno se empeñara en recurrir a la guerra constante. Por eso los hombres no podrán alcanzar a tener el derecho a nada si no se desprenden de la libertad de perjudicar a los otros. Así, el primer paso que debe darse para hacer posible la sociedad como tal es renunciar. Pero ello no basta: hay que dar otro paso, y es "transferir" — esto es, transferir los derechos propios. Cuando hay una mutua transferencia de derechos hay lo que se llama "contrato". Así, pues, la sociedad se halla fundada en un "contrato social" (VÉASE), en un acuerdo mutuo de no aniquilarse mutuamente. Este contrato, sin embargo, no puede persistir si no es asegurado y garantizado por un soberano que concentre el poder en sus manos. La sociedad contractual queda unida en la persona a la cual se han transferido los derechos. Esta persona puede ser un soberano o una asamblea. Ahora bien, las asambleas, lejos de asegurar la paz, la perturban por cuanto siguen manifestándose en su seno los intereses particulares. De ahí que sólo la monarquía absoluta —o, si se quiere, el "poder absoluto encarnado en una persona— haga viable el contrato social. El poder no puede, en efecto, estar dividido — de ahí que Hobbes rechace la división del poder en temporal y espiritual y se adhiera resueltamente al autoritarismo unipersonal y "estatal". Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el autoritarismo unípersonal no tiene nada que ver ni con el poder por derecho divino ni con la arbitrariedad. El regente de la sociedad no lo es por haberle sido otorgada una gracia. Tampoco lo es por la pura y simple fuerza. Lo es porque representa los derechos transferidos. El regente de la sociedad debe tener, sin duda, un poder absoluto, pero no para imponer su voluntad personal, sino para hacer respetar el contrato social. El regente o soberano es la personificación no simbólica, sino ejecutiva, del derecho natural de los hombres a su "autopreservación".

Las obras capitales de H. son: *De cive,* 1647. — *Leviathan,* 1651. — *De corpore,* 1655. — *De homine,* 1657. — En el sistema o "Elementos de filosofía" de H., el orden es: *De corpore; De homine; De cive.* A continuación mencionamos por orden cronológico, y en ortografía modernizada, los títulos de los principales escritos de H.; debe tenerse en cuenta que algunos escritos son partes de otros; que algunos son versiones latinas del inglés o versiones inglesas del latín realizadas por el propio autor, y que otros son opúsculos u observaciones polémicas. Además de sus obras H. publicó una traducción de Tucídides (1628) y una de Homero (1675).

Objectiones ad Cartesii Meditationes, 1641 [las "Terceras Objeciones"], trad. francesa, 1947. — *De cive [Elementorum philosophiae sectio tertia De cive],* 1642, nueva. ed. con un extenso "Prefacio al lector", 1647. — "Tractatus opticus", y parte de un prefacio de *Ballistica,* en *Sogitata physico-mathematica,* de Mersenne, 1644. — *Human Nature, Or The Fundamental Elements of Policy,* 1650 [son los trece primeros capítulos de la obra *The Elements of Law, Natural and Politic* que se publicó completa, al cuidado de Ferdinand Tönnies, sólo en 1889, reed., 1928]. — *De corpore politico, Or The Elements of Law, Moral, and Politic,* 1650 [otra parte de los citados *Elements*]. — *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society,* 1651 [trad. inglesa del *De cive*; Cfr. *supra*]. — *Leviathan, Or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Eclessiastical and Civil,* 1651. — *Of Liberty and Necessity,* 1654 [contra un escrito de John Bramhall (1594-1663), obispo de Londonderry, y luego Arzobispo de Armagh y Primado de Irlanda; Bramhall publicó en 1655 la polémica completa en el volumen titulado *A Defence of the True Liberty of Human Actions from Antecedent of Extrinsec Necessity*]. — *De corpore* [*Elementorum Philosophiae*

sectio prima De corpore], 1655. — *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, 1656 [trad. inglesa de la obra anterior; a ella agregó H. "Six Lessons to the Professors of Mathematics of the Institution of Sr. Henry Savile, in the University of Oxford"; se trata de una respuesta de H. a dos críticas del *De corpore*: *Elenchus Geometriae Hobbianae*, por John Wallis, 1655; y *Thomae Hobbii Philosophiam Exercitatio Epistolica*, por Seth Ward, 1656 (en lo que toca a Wallis, véase artículo INFINITO). Wallis respondió a H. en *Due Correction for Mr. Hobbes*, 1656, y H. contestó de nuevo a Wallis en el opúsculo titulado ΣΤΙΓΜΑΙ, 1657, contra la *Arithmetica Infinitorum*, de Wallis]. — *De homine* [*Elementorum Philosophiae sectio secunda de homine*], 1658. — *Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae*, 1660 [cinco diálogos y un apéndice, llamado "Sexto diálogo", contra J. Wallis]. — *Dialogus physicus, sive de natura aeris*, 1661 [contra Boyle y la Royal Society]. — *Problemata physica*, 1662 [siete diálogos]. — *Mr. Hobbes Considered In His Loyalty, Religion, Reputation, and Manners*, 1662 [otra polémica contra Wallis]. — *De Principiis et Ratiocinatione Geometrarum*, 1666 ["Lo mismo sobre lo mismo", vino a comentar Wallis]. — *Quadratura Circuli, Cubatio Sphaerae, Duplicatio Cubi, Breviter Demonstrata*, 1669. — *Rosetum Geometricum*, 1671. — *Lux Mathematica*, 1672 [contra Wallis]. — *Principia et Problemata*, 1674. — *Decameron Physiologicum*, 1678 [diálogos sobre cuestiones físicas, con nuevas puntas contra Wallis (especialmente el *De Motu* de este autor)].

Póstumamente aparecieron: *Behemoth, or The Long Parliament*, 1679 [ed. basada en un manuscrito incompleto y defectuoso; ed. del manuscrito original por F. Tönnies, 1889]. — *Thomae Hobbesii Malmesburiensis Vita*, 1679. — *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury*, 1679 [trad. inglesa de la obra anterior]. — *A Historical Narration Concerning Heresy, and the Punishment Thereof*, 1680. — *Tracts*, 1681 [reimpresión de una serie de folletos ya publicados anteriormente]. — *Tracts*, 1682 [contiene, entre otros escritos, "An Answer to Archbishop Bramhall's Book Called *The Catching of the Leviathan*; este escrito era un largo apéndice incluido por Bramhall en su obra *Castigation of Hobbes' Animadversiones*, publicada en 1658]. — *Historia ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata*, 1688. — *A True Ecclesiastical History*, 1688 [trad. inglesa de la obra anterior].

Edición (incompleta) de *Opera philosophica* (en latín), 1668. — Edición de *Moral and Political Works*, 1750. — La edición completa de obras de H. es la de William Molesworth: *The English Works of Thomas Hobbes*, 11 vols. [Vol. II con índices], 1839-1845, y *Thomae Hobbes Malmsburiensis Opera philosophica*, 5 vols., 1839-1845; ambas series en reimp., 1961 y sigs. Entre las ediciones de obras separadas destacamos: los ya citados *Elements of Law*, ed. Tönnies [incluyen también *A Short Treatise on First Principles* y partes del *Tractatus Opticus*]. — *Of Liberty and Necessity*, 1938, ed. Cay von Brockdorff. — *Leviathan*, 1946, ed. M. Oakeshott. — *De Cive, or The Citizen*, 1949, ed. S. P. Lamprecht. — Entre las trads. esp. destacamos la de *Leviatán* (1940). — Bibliografía: Hugh Macdonald y Mary Hargreaves, *Th. H. A. Bibliography*, 1952.

Sobre H.: C. C. Robertson, *H.*, 1886, nueva ed., 1901. — Bruno Wille, *Der Phänomenalismus des Th. H.*, 1888 (Dis.). — Ed. Larsen, *Th. H., filosofi*, 1891. — Giovanni Cesca, *Il fenomenismo di H.*, 1891. — C. Lyon, *La philosophie de H.*, 1893. — H. Schwarz, *Die Lehre von den Sinnesqualitäten bei Descartes und H.*, 1894 (Dis.). — Ferdinand Tönnies, *Hobbes' Leben und Lehre*, 1896, 2ª ed., ampliada, 1912, 3ª ed., 1925, ed. G. Mehlis (trad. esp.: *H.*, 1932). — Max Frischeisen-Köhler, *H. in sein Verhältnis zu den mechanischen Naturanschauung*, 1902 (Dis.). — Rodolfo Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria. I. La morale di Th. H.*, 1903. — L. Stephen, *H.*, 1904. — A. E. Taylor, *Th. H.*, 1908. — F. Brandt, *Den mekaniske Naturofattelse hos Th. H.*, 1921 (trad. inglesa: *Th. Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, 1928). — R. Hönigswald, *H. und die Staatsphilosophie*, 1924. — Cay von Brockdorff, *H. als Philosoph, Pädagoge und Soziologe*, 1929. — Íd., íd., *Die Urform der Computatio, sive Logica des H.*, 1934. — A. Levi, *La filosofia di Th. H.*, 1929. — B. Landry, *H.*, 1930. — Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethischpolitischen Systems von H.*, 1932. — John Laird, *H.*, 1934. — Leo Strauss, *The Political Philosophy of Th. H. Its Basis and Its Genesis*, 1936 [trad. inglesa del manuscrito alemán]. — Mario M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, 2 vols., 1942 (especialmente Vol. I). — Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Th. H.*, 1952. — J. Vialatoux, *La cité de H. Théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, 1952. — Richard Peters, *H.*, 1956. — A. Warrender, *The Political Philosophy of H.*, 1957. — Samuel I. Mintz, *The Hunting of the Leviathan: Sixteenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Th. H.*, 1962.

HOBHOUSE (LEONARD TRELAWNEY) (1864-1929), nac. en S. Ive (Cornwall), profesor en Oxford y desde 1907 en Londres, intentó armonizar el empirismo, el racionalismo idealista y ciertas corrientes evolucionistas derivadas de Spencer. Según Hobhouse, el origen del conocimiento se llalla en la experiencia. Pero ésta no es un conjunto de "datos sensibles", sino un todo significativo que el espíritu recoge y elabora. La elaboración de la experiencia da lugar a proposiciones en las cuales intervienen conceptos universales. El juicio tiene para Hobhouse un carácter "ideal". Con ello subraya Hobhouse la "espontaneidad" de la conciencia, manifestada sobre todo en la posibilidad de unir y separar los elementos dados en las impresiones. Lo que se llama "conocimiento" no es nunca un elemento aislado; todo juicio se halla entretejido en una trama total, única que permite dar sentido a cada una de las proposiciones particulares. El rasgo idealista, y hasta hegeliano, de esta concepción del pensamiento como sistema no elimina, empero, la fuerte tendencia empirista de la filosofía de Hobhouse, la cual tiene como supuesto último el carácter "orgánico" de toda realidad y de todo pensamiento y, por lo tanto, algo distinto del empirismo asociacionista y del idealismo impersonalista y racionalista. El carácter frecuentemente dualista de su concepción de la materia y del espíritu es por ello una primera fase de la metafísica elaborada sobre su teoría del conocimiento. Sobre dicho carácter, o, mejor dicho, sobre los opuestos principios del mecanismo y de la teleología se impone, una vez más, a modo de nueva síntesis, el principio del organismo, que así como estaba destinado a conciliar las oposiciones del conocer, está asimismo destinado a conciliar la oposición fundamental con que se presenta el ser. Sin embargo, las tres categorías de lo real mencionadas y el predominio de la categoría orgánica equivalen, en el fondo, a la supresión del dualismo por medio de la acentuación del término teleológico y, de consiguiente, al primado

de una concepción finalista-organicista, pero sin perder nunca la base empírica de la realidad.

Obras: *The Theory of Knowledge*, 1896. — *Mind in Evolution*, 1901. — *Democracy and Reaction*, 1904. — *Morals in Evolution; A Study in Comparative Ethics*, 2 vols., 1906, 7ª ed., 1951. — *Social Evolution and Political Theory*, 1911. — *Liberalism*, 1911. (trad. esp.: *El liberalismo*, 1927). — *Development and Purpose, An Essay Towards a Philosophy of Evolution*, 1913. — *Principles of Sociology*, 4 vols. (comprenden: *The Metaphysical Theory of the State*, 1918; *The Rational Good*, 1921; *The Elements of Social Justice*, 1922, y *Social Development, Its Nature and Conditions*, 1924). — Véase H. Carter, *The Social Theories of L. T. H.*, 1927. — J. A. Nicholson, *Some Aspects of the Philosophy of Hobhouse, of L. T. H.*, 1926 [University of Illinois Studies in the Social Sciences, XIV, 4]. — J. A. Hobson y Morris Ginsberg, *L. T. H., His Life and Work*, 1931.

HOCKING (WILLIAM ERNEST), nac. 1873 en Cleveland, Ohio, profesor en la Universidad de California (1907-1913), de Yale (1913-1914) y de Harvard (desde 1914), representa un pensamiento filosófico típicamente de tránsito entre las últimas generaciones idealistas y las corrientes realistas y pragmatistas en EE. UU. Un realismo gnoseológico unido a un idealismo metafísico y, sobre todo, ético, se halla con esto en la base misma de su doctrina. El propio autor de ella ha señalado, por lo demás, los cinco axiomas o evidencias personales en que se apoya. En primer lugar, el principio de la simplicidad ambigua, según el cual ni el mundo ni nada en él es no ambiguamente complejo o simple. En segundo término, el principio del empirismo inicial, que incluye las proposiciones metafísicas dentro del marco de la experiencia — considerada como algo más que puramente sensible. En tercer lugar, el principio de la racionalidad inclusiva, según el cual aunque la experiencia sea la forma inicial de todo conocimiento, ello no significa que se trate de un puro hecho dado. En cuarto lugar, el principio del misticismo presunto, que demuestra la esencial inadecuabilidad del pensamiento con el objeto. Finalmente, el principio de la unión del valor con el hecho, que hace imposible pensar nada sin referencia al valor. Estos principios se desarrollan en una filosofía de sesgo individualista-personalista, en la cual el "yo" aparece como fuente de toda relación posible y, a través de ella, como modelo de toda realidad concreta.

Obras: *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*, 1912. — *Human Nature and Its Remakins*, 1918. — *Morale and Its Enemies*, 1918. — *The Self, Its Body, and Freedom*, 1926 [The Terry Lectures]. — *Man and the State*, 1926. — *The Present Status of the Philosophy of Law and of Rights*, 1926. — *Types of Philosophy*, 1929, ed. rev., 1939, 3ª ed., 1959 [en colaboración con Richard Boyle O'Reilly Hocking]. — *The Spirit of World Politics, with Special Studies of the Near East*, 1932. — *Thoughts on Death and Life*, 1937. — *The Lasting Elements of Individualism*, 1940 [Powell Lectures on Philosophy]. — *Living Religions and a World Faith*, 1940 [Hibbert Lectures 1938]. — *What Man can Make of Man*, 1942. — *Science and the Idea of God*, 1944 [The John Calvin McNair Lectures, 1940]. — *Experiment in Education: What We can learn from teaching Germany*, 1954. — *The Coming World Civilization*, 1956. — *Strength of Men and of Nations; A Message to the USA vis-à-vis the USSR*, 1959. — Ed. rev. de *The Meaning of God in Human Experience, including Thoughts on Death and Life*, 1957. — Véase E. J. Thompson, *An Analysis of the Thought of A. N. Whitehead and W. E. H. concerning Good and Evil*, 1935 (tesis).

HODGSON (SHADWORTH HOLLWAY) (1832-1912), nac. en Boston (Lincolnshire, Inglaterra), estudió en el Corpus Christi College (Oxford) y fue uno de los fundadores, y el primer presidente (1880-1894), de la "Aristotelian Sociedad". Tras una primera adhesión al kantismo, renunció a las tesis capitales de la filosofía trascendental para efectuar un análisis subjetivo de la experiencia destinado a eliminar todo supuesto, especialmente los supuestos psicológicos que tan determinantes son, a su entender, de la crítica kantiana. Precisa, pues, según Hodgson, ir más acá de esta crítica y llegar a la esfera del análisis de los mismos estados de conciencia para averiguar sus elementos fundamentales y sus formas de unión. Ahora bien, tal análisis conduce para Hodgson al reconocimiento de la presencia en cualquier estado de una cualidad sensible, de una duración, fundamento de la memoria, y de una relación o intencionalidad con las representaciones anteriores y posteriores. Estos elementos primarios permiten admitir la referencia de todo estado a un objeto y, por lo tanto, reconocer la existencia de algo real fuera de la conciencia. El realismo gnoseológico de Hodgson, fundado en la descripción pura de la conciencia, es, pues, anterior a toda suposición de categorías o formas condicionantes, pues la distinción entre un sujeto y un objeto se halla, por lo pronto, en la conciencia misma y no en ningún supuesto (véase REFLEXIÓN). Se llega así a la admisión de lo real extenso y de lo real inextenso o psíquico que constituye la totalidad del mundo de la experiencia. Pero la conciencia puede ser considerada como algo que conoce o como algo que existe. En el primer caso, la conciencia es irreductible; en el segundo, es producto de las condiciones de su aparición en la sucesión temporal. Estas condiciones son las fuerzas o movimientos que explican las existencias contingentes, pero no las esencias universales. Mas estas condiciones parecen depender, a su vez, de condiciones más elevadas, de una trascendencia que pe halla fuera del mundo de la experiencia en que se detiene el análisis subjetivo. El realismo gnoseológico se completa así con un idealismo metafísico, el cual se manifiesta sobre todo en la esfera moral.

Obras: *Time and Space*, 1865. — *The Theory of Practice*, 2 vols., 1870. — *The Philosophy of Reflection*, 2 vols., 1878. — *Outcast Essays and Verse Translations*, 1881. — *The Metaphysic of Experience*, 4 vols., 1898. — Además, Hodgson escribió gran cantidad de artículos y comunicaciones, especialmente para la *Aristotelian Society* (Cfr. la serie de los *Proceedings*, vols. I a VIII) y para la revista *Mind*; algunos de estos escritos han sido editados separadamente: entre ellos citamos *Philosophy in Relation to Its History* (1880), *The Method of Philosophy* (1882), *The Two Senses of Reality* (1883), *Philosophy and Experience* (1885), *Reorganization of Philosophy* (1886), *The Unseen World* (1887), *What is Logic?* (1889), *The Conception of Infinity* (1893), *The Conscious Being* (1903), *Time, Necessity, Law, Freedom, Final Cause, Design in Nature* (1904), *Reality* (1906), *Fact, Idea and Emotion*

(1908). Artículos sobre Hodgson de J. Watson *(Philosophical Review,* 1899), de F. de Sarlo *(Rivista Filosofica,* 1900), de G. F. Stout *(Mind,* 1900), de Lionel Dauriac *(L'Année philosophique,* 1901), de H. Wildon Carr *(Mind,* 1912).

HOFFDING (HARALD) (1843-1931), nac. en Copenhague, estudió teología y se interesó luego por la filosofía; sus estudios del pensamiento de Kant y Kierkegaard, por un lado, y su contacto con varias corrientes coetáneas (Comte, J. S. Mill, Spencer) por el otro, influyeron decisivamente en la formación de sus ideas, incluyendo las elaboradas a veces en oposición a los autores citados. Hoffding intentó combinar ciertas ideas positivistas con otras criticistas, pero sin aceptar muchos de los aspectos empiristas del positivismo, a los cuales opuso su concepción del sujeto cognoscente como actividad "totalizadora" y como voluntad. Hostil a las corrientes irracionalistas y meramente "anti-metafísicas", Hoffding no fue por ello igualmente hostil a la metafísica. Por un lado, reconoció que esta última es una "disposición natural" con vistas a una necesaria unificación, o serie de unificaciones, del saber. Por otro lado, analizó una serie de conceptos —tales como los de realidad, analogía y, sobre todo, continuidad— que eran para él a la vez categorías gnoseológicas y nociones capitales metafísicas.

Hoffding advirtió que no puede haber conocimiento sin una previa "elección" de fundamentos, y que ésta es sobre todo elección de un valor o serie de valores. Ello no significaba admitir el valor o valores elegidos como "absolutos" y menos todavía como completamente evidentes. A tenor de ello, Hoffding propuso que la metafísica debe ser admitida, bien que "relativizada". El instrumento para esta relativización es el análisis crítico, el cual no es puramente trascendental ni puramente psicológico, sino algo "intermedio" — correspondiente al carácter "intermedio" de la teoría del conocimiento con respecto a las demás disciplinas filosóficas.

Hoffding se ocupó asimismo de problemas éticos y de filosofía de la religión. En sus análisis de estos problemas estimó igualmente valiosos los puntos de vista gnoseológico, psicológico y propiamente ético. En verdad, la conjunción de estos puntos de vista es, según Hoffding, lo único que permite tratar adecuadamente las cuestiones morales y en particular las cuestiones relativas a la naturaleza y forma de los actos y actividades religiosos.

Obras principales: *Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring,* 1881 (trad. esp.: *Bosquejo de una psicología basada en la experiencia,* 1904, ed. rev., 1926). — *Etik. En Fremstilling af de etiske Principer og deres Anvendelse paa de vigtigste Livsforhold,* 1887, 3ª ed., 1905 (*Ética. Exposición de los principios éticos y de su aplicación a las más importantes circunstancias de la vida*). — *Kierkegaard,* 1892 (trad. esp.: *K.,* 1930, 2ª ed., 1949). — *Den nyere Filosofis historie,* 2 vols., 1894-1895, 3ª ed., 4 vols., 1921-1922 (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna,* 1907). — *Rousseau,* 1896 (trad. esp.: *R.,* 1931). — *Religionsfilosofi,* 1901 (trad. esp.: *Filosofía de la religión,* 1909). — *Moderne filosofer,* 1904 (trad. esp.: *Filósofos contemporáneos,* 1909). — *Danske filosofer,* 1909 (*Filósofos daneses*). — *Den menneskelige Tanke, dens Former og dens Opgaver,* 1910 (*El pensamiento humano; sus formas y sus temas*). — *Bergson,* 1914. — *Den store humor,* 1916 (*El gran humor*). — *Totalitet som kategori,* 1917 (*La totalidad como categoría*). — *Relation som kategori,* 1917 (*La relación como categoría*). — *Ledende tanker i det nittende århundrede,* 1920 (*Pensadores principales del siglo XIX*). — *Begrebet analogi,* 1923 (*El concepto de analogía*). — *Erindringer,* 1928 (*Memorias*). — Correspondance de H. H. avec Émile Meyerson, 1939. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellungen,* IV (1923). — Véase G. Schott, *H. H. als Religionsphilosoph,* 1923 (Dis.). — V. Hansen, *H. som religionsfilosofer,* 1923. — Robert Hürtgen, *Das Gottesproblem bei H. H.,* 1928 (Disc.). — H. Meis, *Darstellung und Würdigung der Ethik H. Høffdings,* 1929 (Dis.). — S. Holm, *H. H.,* 1943.

HÖFLER (ALOIS) (1853-1922), nac. en Kirchdorf (Austria), estudió en Viena y fue profesor en Praga (1903-1907) y en Viena (desde 1907). Hofler ha seguido principalmente la dirección filosófica inaugurada por Alexius von Meinong (v.), y ello hasta el punto de que en la polémica entre las "escuelas" de Meinong y Brentano, Hofler ha combatido decidida y enérgicamente la segunda. Su trabajo se ha efectuado principalmente en dos sectores: en la lógica y en la psicología. La primera, en la cual ha desarrollado las ideas centrales de Meinong y sus posibles aplicaciones a todos los problemas, teóricos y prácticos, del pensar formal, ha partido en buena parte de supuestos de carácter psicológico (bien que de una psicología pura descriptiva), pero se ha aproximado cada vez más a los aspectos objetivistas de la teoría de los objetos en la medida sobre todo en que ha intentado fundamentar un apriorismo no trascendental. Con ello la lógica se ha convertido, por así decirlo, en la rama más formal de la ontología general descriptiva. Pero, a la vez, la investigación lógica comprende, en la realización de Hofler, una parte fundamental de la teoría del conocimiento. Lo mismo, bien que desde otro ángulo, podría decirse de la psicología. Esta es, por un lado, una ciencia empírica, mas por el otro es una ciencia encaminada a la pura descripción de los actos y de las aprehensiones objetivas; por eso la psicología examina y analiza los problemas de la representación, del juicio y de los actos emocionales (que comprenden tanto los sentimientos propiamente dichos como los deseos). El realismo objetivista de Meinong queda, en todo caso, considerablemente acentuado en las elaboraciones de Hofler, las cuales incluyen asimismo una consideración metafísica para la cual la base analítico-psicológica es sólo un punto de partida y, a lo sumo, una "idea regulativa".

Obras principales: *Philosophische Propädeutik. I. Logik,* 1890, 12ª ed., 1922 [rev. por E. Mally]. — *Grundlehren der Logik,* 1890, 5ª ed., 1917 *(Doctrinas fundamentales de la lógica).* — *Psychische Arbeit,* 1893 *(El trabajo psíquico).* — *Psychologie,* 1897, 2ª ed., 1930. — *Grundlehren der Psychologie,* 1898, 4ª ed., 1908. — *Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik,* 1900 *(Estudios para la filosofía contemporánea de la mecánica).* — *Grundlehren der Logik und Psychologie,* 1903, 2ª ed., 1906. — *Zur gegenwärtigen Naturphilosophie,* 1904 *(Para la filosofía contemporánea de la Naturaleza).* — "Die unabhängigen Realitäten", *Kantstudien,* XXII (1907) ("Las realidades independientes"). — *Naturwissenschaft und Philosophie. Vier Studien zum Gestaltungsgesetz, Studien I und II,* 1920-1921 [Ak. der Wiss. in Wien. Phil.-hist. Kl. Sitzungsber. Bd. 191, 3

y Bd. 196, 1] *(Ciencia natural y filosofía. Cuatro estudios sobre la ley de formación).* Además, diversos escritos de carácter didáctico, entre ellos una Didáctica sobre la enseñanza media (1908), Autoexposición de su pensamiento en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. II (1921, 2a ed., 1923).

HOLBACH (PAUL HENRI D') [PAUL HEINRICH DIETRICH, BARON DE HOLBACH] (1725-1789) nac. en Heidesheim, en el Pfalz (Palatinado). A los doce años de edad se trasladó a Paris. Después de estudiar en París y en Leyden se trasladó de nuevo a la capital francesa y allí residió hasta el final de su vida. Su sólida situación financiera le permitió dedicarse por entero al estudio y a la actividad literaria; llamado a veces "Mecenas de los filósofos", reunió en su mansión de París a casi todos los intelectuales de nota, y en particular a los "enciclopedistas". Rousseau, que luego rompió con él, lo pintó en *La nouvelle Eloïse* como Wolmar, el marido de Julie. D'Holbach tradujo obras del alemán, del francés y del latín (incluyendo la obra de Hobbes sobre el hombre y numerosos trabajos para la *Encyclopédie).* Escribió, además, numerosas obras (véase bibliografía), casi todas ellas de carácter "radical" y con insistencia en la crítica de las creencias cristianas y de los sacerdotes católicos. Su bestia negra fueron los prejuicios de toda clase, religiosos, sociales, éticos y políticos. Su ideal fue la ciencia — o, mejor dicho, la sustitución de todas las ideas acerca del universo por la visión del "mundo mecánico" de Newton. Los únicos "dioses" de d'Holbach fueron, junto con la Ciencia, la Naturaleza y la Razón.

La filosofía de Holbach, tal corno la expone en su obra capital, es enteramente naturalista y materialista y a veces hilozoísta. Sólo hay una realidad: la materia, organizada en la Naturaleza y poseedora por sí misma, y sin ninguna causa extramaterial, de movimiento. Todos los acontecimientos en la Naturaleza se hallan estrictamente determinados; no sólo no hay Providencia de ninguna clase, mas tampoco hay azar. Los diferentes tipos de movimientos que se observan en la Naturaleza son sólo distintos modos de ser de la materia. Sólo hay Naturaleza, y en ésta hay sólo materia y movimiento, y una sucesión rigurosa de causas y efectos. La materia se explica por sí misma y no debe buscarse nada tras ella. Los seres orgánicos están compuestos de elementos inorgánicos organizados de distinto modo que los seres inanimados. No sólo debe eliminarse la Providencia, mas también toda Causa primera; d'Holbach combate a la vez el teísmo y el deísmo y se adhiere sin vacilar a un ateísmo completo. La Naturaleza no tiene ninguna finalidad ni posee tampoco ninguna "inteligencia". La Naturaleza es inteligible y racional, pero sólo en el sentido de poder ser comprendida.

El hombre es simplemente una parte de la Naturaleza. Puede entender esta última, pero no mediante la razón (especulativa), sino sólo por medio de las impresiones sensibles causadas por el movimiento de la materia.

Cuando se entiende de este modo la Naturaleza, la materia, el movimiento y el modo de conocer, se obtiene lo que d'Holbach busca en último término: la completa liberación del temor — del temor a los dioses y a los sacerdotes, a los reyes y a los tiranos. En un sentido parecido al de Lucrecio, d'Holbach funda su moral en el conocimiento de la Naturaleza. Cuando se sabe que no hay distinción entre lo físico y lo moral, se comprende que el odio y el amor puedan ser concebidos como formas de movimiento análogos a la repulsión y a la atracción. El hombre persigue dondequiera la tranquilidad y el placer. Pero como el individuo no sería feliz si no lo fuera también la sociedad, hay que luchar para que todos los hombres participen de ese movimiento de liberación del temor y de la superstición. Sólo cuando los hombres estén completamente persuadidos de la necesidad de eliminar todos los fantasmas que los han perseguido, conseguirán ser justos, bondadosos y pacíficos: la justicia, la bondad y la paz son una consecuencia del conocimiento de "la Verdad".

La obra capital es *Le système de la Nature, ou les lois du monde physique et du monde morale*, 1770 [publicada bajo el seudónimo de Jean Baptiste Mirabaud]. En 1772 apareció la obra *Le bon-sens du curé Meslier ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*; se trata de comentarios a *Mon Testament*, escrito de índole escéptica y atea debido al presbítero Jean Meslier [1678-*ca.* 1729], párroco de Étrepigny, cuyas obras fueron publicadas luego [1684] en Amsterdam. Le *bonsens* puede ser considerado, además, como un resumen de *Le sésteme de la Nature.* — Se deben asimismo a d'Holbach: *Le système social*, 1773. — *La politique naturelle*, 1773. — *La morale universelle*, 1776. — Anónimamente o bajo pseudónimo se publicaron muchos trabajos que suelen atribuirse a d'Holbach, aun cuando de algunos se duda hoy su autenticidad. Mencionamos: *De la cruauté religieuse* (1766); *L'esprit du clergé ou le Christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes* (1767); *Les prêtres démasqués ou des iniquités du clergé chrétien* (1768); *Lettres à Eugénie ou Préservatif contra les préjugés* (1768); *Théologie portative* (1768); *Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul* (1770); *Tableau des Saints ou examen de l'esprit, de la conduite, des maximes et du mérite des personnages que le Christianisme propose comme modèles* (1770), *Ethocratie ou gouvernement fondé sur la morale* (1776). — Uno de los escritos que escandalizaron más al público fue *Le christianisme dévoilé* (1767), que muchos dudan fuese escrito por d'Holbach. — Véase M. P. Cushing, *Baron d'H. A Study of Eighteenth-Century Radicalism in France*, 1914. — René Hubert, *D'H. et ses amis*, 1928. — William H. Wickwar, *Baron d'H. A Prelude to the French Revolution*, 1935. — P. Naville, *D'H. et la philosophie scientifique au XVIIIè siècle*, 1943. — Muchas de las obras sobre la Enciclopedia (v.), el siglo XVIII francés, la Ilustración (v.) y las obras de F. A. Lange (v.) y Plejanov (v.) sobre el materialismo (v.) se refieren a d'Holbach.

HOLISMO. El vocablo 'holismo' (de ὅλος = "todo", "entero", "completo") ha sido empleado para designar un modo de considerar ciertas realidades —y a veces todas las realidades en cuanto tales— primariamente como totalidades o "todos" y secundariamente como compuestas de ciertos elementos o miembros. El holismo afirma que las realidades de que trata son primeramente estructuras (véase ESTRUCTURA). Los miembros de tales estructuras se hallan funcionalmente relacionados entre sí, de suerte que cuando se trata de dichos miembros se habla de relaciones funcionales más bien que disposición u orden.

En el artículo Todo (VÉASE) hemos hablado de las diversas maneras como se ha concebido la relación entre un todo y sus partes, o sus miembros. En el presente artículo nos limitaremos a reseñar brevemente dos doctrinas cuyos autores han calificado de "holistas".

El biólogo Kurt Goldstein *(Der Aufbau des Organismus,* 1934; trad. inglesa, con algunos cambios introducidos por el autor para la trad.: *The Organism. A Holistic Approach to Biology,* 1939) ha caracterizado los organismos individuales como entidades "holísticas"; más específicamente, ha considerado que hay en todo organismo individual lo que llama una "relación holística en los comportamientos". Ello quiere decir que un comportamiento determinado de un organismo individual "no está ligado a conexiones anatómicas específicas". Los organismos son, pues, según Goldstein, "sistemas que funcionan como un todo", de tal suerte que "un estímulo dado debe producir cambios en el organismo entero". Entre otras consecuencias que se derivan de esta concepción mencionamos una: la de que "no hay lucha de los miembros entre sí ni lucha del todo con los miembros en cada organismo".

En general, muchas de las teorías generales biológicas vitalistas y neovitalistas pueden ser caracterizadas como "holistas". Sin embargo, el holismo no es necesariamente vitalista. No es tampoco necesariamente teleologista. En rigor, el propio Goldstein rechaza los modos de ver vitalistas y teleológicos en biología por entender que su teoría holista no es incompatible con la consideración causal. Por esta razón se han considerado a menudo como holistas únicamente las teorías que, sin ser mecanicistas, no son tampoco, estrictamente hablando, vitalistas; el "holismo" está más estrechamente relacionado con los llamados "organicismo" y "biologismo" que con ninguna otra teoría.

Jan Christian Smuts (1870-1950) ha usado el vocablo 'holismo' en un sentido mucho más general. En su obra *Holism and Evolution* (1926), Smuts indica que aunque el holismo o totalismo no es incompatible con el mecanicismo, es un concepto mucho más fundamental que el último, trascendiendo y superando en todos los órdenes el mecanicismo. El holismo es, según Smuts, un modo de contestar a la cuestión de cómo es posible que diversos elementos o factores formen una totalidad o unidad distinta de ellos. El holismo es, pues., una forma de evolucionismo emergentista (véase EMERGENTE). Según Smuts, el holismo no supone la existencia de una entidad que, como la supuesta entelequia (VÉASE), dirige la evolución y el comportamiento de las realidades. El holismo es un modo de explicación y no el nombre de ninguna entidad especial. El holismo es, dice Smuts, "un proceso de síntesis creadora"; los todos resultantes de tal proceso son "dinámicos, evolucionarlos y creadores". El holismo se manifiesta a través de ciertas fases, desde la realidad material o síntesis de los cuerpos naturales hasta los "todos ideales", "valores absolutos" o "ideales holísticos". Smuts habla de un "universo holístico" en el cual el holismo es el "factor universal" y el "concepto básico". En el universo holístico todo tiende *a* la formación del "todo holístico" que es la personalidad.

HOLKOT (ROBERTO) (t 1349) nac. probablemente en Northampton. Miembro de la Orden de los Predicadores, enseñó teología en Cambridge, desarrollando algunas de las tesis occamistas, en particular la tesis de la separación entre teología y filosofía o, mejor, entre las proposiciones "creíbles" y las "demostrables". Acentuando hasta el máximo la idea de la *potentia absoluta de Dios,* Holkot llegó a afirmar que Dios puede inclusive ordenar al hombre odiar a Dios. Puesto que, siguiendo a Occam, las proposiciones evidentes son únicamente aquellas en las cuales el predicado está incluido en el sujeto, y las proposiciones que no son evidentes son las formadas a base del conocimiento de las realidades singulares, ninguna proposición relativa a Dios puede decir nada de Él o demostrar su existencia. Por tanto, la fuente del "conocimiento" de Dios no es ningún conocimiento, sino exclusivamente la fe. Holkot parece haber tenido la idea de que hay un modo de saber que es completamente distinto del saber natural, y que puede haber una "lógica" distinta de la natural y usual que corresponde a este "saber": la *loica fidei,* en la cual no serían válidos ninguno de los principios (incluyendo el de no contradicción) de la lógica natural.

Obras: *Super quatuor libros Sententiarum quaestiones. — Quodlibeta: Quaedam conferentiae y De imputabilitati peccati.* De estos *Quodlibeta* se extrajeron unas *Determinationes: Determinationes quarumdam aliarum quaestiones.* — Ediciones: 1497, 1510, 1518.

Véase C. Michalski, "La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XlVe siècle", *'Bulletin international de L'Académie des sciences et des lettres.* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie. L'Année 1927 (1928), págs. 102-11 y 125-32.

HOMBRE. Muchos filósofos se han ocupado explícitamente de lo que se ha llamado "el problema del hombre". Este problema es, en realidad, un grupo de problemas: la naturaleza o esencia del hombre; la cuestión de si el hombre difiere esencial o sólo gradualmente de otros seres orgánicos, especialmente de los animales superiores; el puesto del hombre en el mundo; la misión o destino del hombre; etc., etc. Otros filósofos no se han ocupado de tal problema explícitamente, pero a menudo hay en sus filosofías una "idea del hombre" — idea particular del filósofo o derivada de las concepciones vigentes en su época. Una historia de la idea del hombre desde el punto de vista filosófico sería, pues, asunto largo.

En este artículo nos limitaremos a destacar algunas de las concepciones más fundamentales acerca del nombre en la historia de la filosofía occidental y a indicar cuáles son las posiciones básicas hoy respecto a nuestro problema. Con el fin de hacer más precisa nuestra exposición nos atendremos principalmente a dos aspectos en el "problema del hombre": la cuestión de la naturaleza del hombre y la del puesto del hombre en el mundo. La información contenida aquí debe suplementarse con la ofrecida en varios otros artículos; así, por ejemplo, todos los que figuran bajo las rúbricas "Antropología filosófica y filosofía del espíritu" y "Psicología", y buena parte de los que figuran bajo la rúbrica "Sociología, filosofía de la sociedad y del Derecho" en el Cuadro sinóptico al final de la obra.

Es común distinguir en los orígenes de la filosofía griega entre un "perío-

do cosmológico" y un "período antropológico". El primero es el período presocrático propiamente dicho (véase PHESOCRÁTICOS) ; el segundo, el período de los sofistas y Sócrates. Esta distinción no es muy exacta, pues hallamos entre los presocráticos reflexiones acerca del hombre. Pero tiene su justificación cuando menos en lo siguiente: los presocráticos tendían a concebir al hombre en función del cosmos, mientras los sofistas y Sócrates tendían a concebir el cosmos en función del hombre. Por este motivo el período antropológico ha recibido asimismo el nombre de "período antropocéntrico" (véase ANTROPOCENTRISMO).

Sea cosmológica o antropológica, la filosofía griega suele entender el hombre como el "ser racional", o, mejor dicho, como el animal que posee "razón" O "logos", ξφον λόγον £χων , o el ξφν λογικόν . Ello significa entender el hombre como una cosa cuya naturaleza consiste en poder *decir* lo que *son* las demás cosas. Esta cosa puede ser una "cosa material" o una "cosa espiritual", pero es característico de la filosofía griega concebir el hombre, por así decirlo, como "cosidad". También es característico de la filosofía griega concebir el hombre como algo que *es* — lo que sucede inclusive cuando se lo concibe como "substancia racional". En algunos casos apunta en el pensamiento griego una idea del hombre como ser esencialmente dinámico a diferencia del carácter esencialmente estático de] cosmos. Así, para Platón y la tradición platónica (y neoplatónica), el hombre —o, más exactamente, el alma— tiene la posibilidad de ascender o descender, de hacerse "semejante *&* los dioses" o "enajenarse de los dioses". Pero aun en este caso el carácter "dinámico" de la realidad humana se halla circunscrito dentro del marco de lo que *es.* El hombre *es* esto o aquello: un ser racional, un ser social, un ser "ético", etc., etc. Lo es porque lo ha sido siempre, esto es, porque su naturaleza ha sido siempre lo que es, y no puede dejar de ser nunca lo que esencialmente es.

La concepción griega del hombre puede admitir que el hombre ha sido "formado" — y hasta que lo ha sido de un modo distinto de todos los demás seres. Pero en ningún caso admite que el hombre ha sido *creado.* Lo último, en cambio, es lo característico del judaismo y del cristianismo, y lo que ha ejercido una indeleble influencia sobre todas las concepciones filosóficas íntimamente relacionadas con las religiones judía y cristiana (y, luego, también la mahometana). Como también el mundo ha sido creado según las citadas concepciones religiosas, parece que en este respecto no hay diferencia fundamental entre el hombre y el mundo. Y, en cierto modo, no la hay, pues tanto el hombre como el mundo son concebidos como *criaturas,* seres creados — por consiguiente, seres cuya "realidad" no es propia, porque en vez de ser "cosidad" es fundamentalmente "nihilidad". Pero una vez admitida la llamada "criaturidad" del hombre y del mundo, hay que establecer una distinción fundamental: el mundo ha sido creado *para* el hombre, el cual a la vez ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios". Así, pues, el hombre no es, en el fondo, nada, pero es al mismo tiempo la realidad suprema *en el mundo* — lo que significa que el hombre es lo que se halla en principio más próximo a Dios y a los seres inmateriales creados por Dios antes que el hombre. Esta "superioridad" del hombre se manifiesta no sólo en su "posición" en el mundo, sino también en el carácter de la realidad humana misma. En efecto, y harto paradójicamente, aunque en las concepciones citadas —y en las filosofías a ellas ligadas— el hombre, por ser fundamentalmente nihilidad, no tiene ser propio, a la vez el hombre aparece como algo más y algo distinto que una cosa: una "intimidad". De ahí que el ser del hombre le sea de alguna manera más "propio" en estas concepciones de lo que lo había sido en el pensamiento griego. En el cristianismo —al cual nos confinaremos desde ahora en esta sección del presente artículo— el hombre es visto como persona (VÉASE), y no como cosa — por elevada que ésta sea. Es visto asimismo como una realidad en la cual la experiencia —como experiencia íntima— y la historia —como peripecia y drama decisivos— son ingredientes fundamentales. En todo caso, el cristianismo ha destacado, y aun exaltado, un conflicto dentro del hombre que el pensamiento griego no había hecho sino insinuar. Para algunos filósofos griegos, en particular para los filósofos de lo que se ha llamado "tradición platónica", el hombre, cuando menos como hombre concreto, es, como se dijo luego, "ciudadano de dos mundos": el mundo sensible y el mundo inteligible, bien que en último término su realidad como ser racional lo haga definitivamente ciudadano del segundo de dichos mundos. Para las concepciones cristianas, el hombre se halla asimismo "entre dos mundos". Se halla suspendido entre lo finito y lo infinito; junto a una inmensa miseria se manifiesta en él una inmensa grandeza. Así lo expresó sobre todo Pascal, al hablar del hombre como una "caña", pero una "caña pensante". Pues "la naturaleza del hombre —escribió Pascal en sus *Pensamientos*— se considera de dos maneras: una, según su fin, y entonces es grande e incomparable; otra, según la muchedumbre, como se juzga de la naturaleza del caballo y del perro por su carrera, y entonces es abyecto y vil. He aquí los dos caminos que hacen juzgar al hombre tan diversamente y que hacen discutir tanto a los filósofos".

La anterior exposición de las concepciones griega y cristiana acerca del hombre no sólo es muy sumaria, sino también muy galopante; debe tomarse, pues, *cura grano salis, y* como mera indicación de la naturaleza de ciertas tendencias muy generales en la "filosofía del hombre". Dentro de ellas se alojan muy diversas concepciones. Ya dentro de la Edad Media se pueden notar varias tendencias ligadas cada una de ellas a alguna de las grandes tradiciones filosóficas. Por ejemplo, puede hablarse de una idea del hombre en la tradición agustiniana distinta de la que aparece en la tradición aristotélica (y aristotélico-tomista), de la que aparece en lo que puede considerarse como "tradición occamista", etc., etc. En muchos casos se puede aclarar la correspondiente idea del hombre examinando la concepción que se tiene en cada caso de la naturaleza y formas del conocimiento. En este respecto se puede decir que hay ideas distintas del hombre según éste se conciba como un ser que conoce por medio de abstracción efectuada sobre las cosas, como un ser que conoce mediante la iluminación interna o iluminación divina, etc., etc. A fines de la Edad Media y durante el Renacimiento se

abrán paso otras ideas del hombre, muchas de ellas arraigadas en las concepciones cristianas; otras, arraigadas en las ideas suscitadas por la "nueva imagen del mundo"; otras, arraigadas en las ideas suscitadas por nuevos modos de considerar la sociedad, etc., etc. Es imposible dar cuenta, siquiera esquemáticamente, de tales múltiples ideas. En general, puede decirse que aunque la definición del Renacimiento como "descubrimiento del hombre como hombre" es falsa o por lo menos unilateral, es cierto que en el Renacimiento y comienzo de la época moderna se suscitaron múltiples nuevas ideas sobre el hombre y su puesto en el mundo. Algunas de estas ideas consistieron en subrayar la "trasmundanidad" del ser humano; otras, en subrayar su "intramundanidad". Estas últimas son las que han ocupado más a menudo la atención de los historiadores de la filosofía. Se ha puesto de relieve que la imagen heliocéntrica del inundo determinó cambios muy considerables en las ideas acerca del ser humano. En la concepción geocéntrica, el hombre parecía ocupar cósmicamente un "lugar central", pero a la vez ocupaba el "lugar inferior", ya que el mundo sublunar era considerado, especialmente en las direcciones aristotélicas, como el mundo de la corrupción y del cambio, a diferencia del mundo "traslunar". En la concepción heliocéntrica, el hombre parece ocupar un lugar "marginal", pues la Tierra es sólo uno entre los astros y no el "central", pero a la vez parece ocupar un lugar muy exaltado y, en todo caso, ya no el "lugar inferior" de la corrupción y del cambio. El universo parece haberse "nivelado" y ello ha conducido a la idea de la "nivelación" del hombre. Pero al destruirse la imagen de una jerarquía fija de mundos, el hombre queda como sumergido en el infinito; más todavía, el hombre parece participar de lo infinito (v.). Esta idea (desde luego, vaga) de lo infinito como "medida del hombre" ha tenido una considerable importancia dentro del pensamiento moderno. También ha tenido suma importancia la idea del hombre como "seguidor y maestro de la Naturaleza", como "el dominador" (mediante la ciencia y las técnicas) de la Naturaleza. A ello se ha ido agregando la idea del hombre como ser cultural y como ser histórico, ya implícita en concepciones anteriores, pero desarrollada con detalle y madurez solamente en la época moderna y en parte en la contemporánea.

Dentro de estas tendencias muy generales lia habido asimismo muy diversas doctrinas acerca del hombre en la época moderna. Por ejemplo, ha habido doctrinas materialistas, idealistas, panteístas, individualistas, etc., etc. Se ha desarrollado asimismo la idea de la "religión de la Humanidad" (A. Comte). Como en épocas anteriores, han sido importantes las diversas concepciones que se han tenido del conocimiento para determinar qué ideas fundamentales sobre el hombre se han manifestado. Es interesante comprobar que la importancia dada a los problemas gnoseológicos en la filosofía moderna ha contribuido grandemente a destacar el valor singular del hombre como "fundamento último del conocimiento". Ello sucede no solamente en doctrinas como Descartes, fundada en el *Cogito* y, en general, en el idealismo (VÉASE), sino también en varias corrientes empiristas. Así, para citar un solo ejemplo, cuando Hume quiere examinar los fundamentos del conocimiento establece que el único modo de hacerlo con fruto consiste en referirlo a la "naturaleza humana". "Es evidente —escribe Hume— que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana, y que aunque parezcan muy alejadas de ella acaban por volver a ella de un modo o de otro" (*Treatise. Introduction*). Así, no sólo la lógica, la moral, la crítica y la política, sino también la matemática, la filosofía natural y la religión natural dependen en alguna medida, según Hume, de la "ciencia del *hombre".* Todo ello no significa que la filosofía moderna sea unilateralmente antropocentrista y ni siquiera —en el sentido apuntado al principio—· antropológica. Pero significa que es característico de muchos pensadores modernos estimar que el hombre es como el "centro" de todas las formas de conocimiento y, de consiguiente, que el acceso al mundo se da únicamente por medio del hombre. Junto a ella se ha manifestado la tendencia, tan claramente expuesta en la famosa frase de Pope, de que "el estudio propio de la humanidad es el hombre", por cuanto lo principal es "conocernos a nosotros mismos" *(ourselves to know).*

Desde mediados del pasado siglo han abundado las ideas filosóficas sobre el hombre, en gran parte promovidas por los nuevos modos de ver el hombre y la historia humana revelados por autores como Hegel, Comte, Marx, Darwin, Dilthey, Freud, etc. Junto a ello se ha intentado sistematizar filosóficamente el conocimiento acerca del hombre por medio de la llamada "antropología filosófica" (véase ANTROPOLOGÍA) y también por medio del llamado "conocimiento del hombre" (psicología, antropología, caracterología, etc.). Tanto en la antropología filosófica como en el conocimiento del hombre se han tenido en cuenta problemas, temas y motivos que, aunque no enteramente desconocidos antes del siglo xrx, no se habían profundizado y radicalizado suficientemente. Así sucede con la idea de lo inconsciente, tanto individual como colectivo; la idea de la historicidad del hombre; la idea de las dimensiones cultural y social del hombre como dimensiones básicas, etc., etc. No podemos detenernos en cada uno de estos problemas, temas y motivos, pero consideramos que puede ayudar a comprender el modo como actualmente se enfrentan los problemas antropológico-filosóficos reproducir la descripción que ha hecho Francisco Romero de las diversas teorías acerca del hombre propugnadas durante nuestro siglo. Agregaremos a la descripción de dicho autor algunas teorías no incluidas en su lista.

Las teorías en cuestión son: (1) La que hace consistir la esencia del hombre en el espíritu (VÉASE) —Max Scheler, Werner Sombart, Nicolai Hartmann, en parte Aloys Müller. (2) La que insiste en el papel desempeñado por la simbolización y el sentido, y define al hombre como *animal symbolicum* — principalmente Ernst Cassirer, pero también Eduard Spranger. (3) La que parte de la historia y puede caracterizarse como historicismo (VÉASE) — como en Dilthey y varios de sus discípulos. (4) La que desemboca en el sociologismo por destacar el papel fundamental de lo social en el hombre — E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, en parte K. Mannheim. (5) La que hace del hombre algo que va siendo constantemente, que se va eligiendo incesantemente a

sí mismo, por no tener propiamente naturaleza — Ortega y Gasset. (6) La manifestada en las diversas tendencias del existencialismo (VÉASE), en sentido estricto o amplio — J.-P. Sartre, K. Jaspers, en parte Unamuno. (7) La que define el hombre según ciertos caracteres naturales, especialmente psicobiológicos —Freud—, pero también volitivos y "vitales" — L. Klages, Th. Lessing, O. SpenglEr. (8) La que define al hombre como persona — personalismo contemporáneo, especialmente personalismo cristiano. (9) La teoría del propio Romero, según la cual "la capacidad de percibir objetivamente es el fundamento de lo humano", de modo que el hombre es esencialmente el ser "capaz de juzgar". (10) La teoría del hombre como ser que, a través de la historia, y mediante un proceso dialéctico, pasa de la "enajenación" a la "libertad" — marxismo. (11) La teoría del hombre como "inteligencia sentiente" y como "animal de realidades" — Zubiri. (12) La teoría del hombre como un sistema de comportamiento — behaviorismo, incluyendo el llamado "behaviorismo lógico" de G. Ryle. (13) La teoría del hombre como ser natural poseedor de razón en cuanto "razón instrumental" — John Dewey. (14) La teoría del hombre como "mo do de ser el cuerpo" y como una rea lidad no definible ni por el "ser" ni por el "devenir"; del hombre como "substancia individual de naturaleza histórica" — el autor de la presente obra. Esta lista no agota las muchas teorías filosóficas o semi-filosóficas actuales acerca del hombre. Tampoco indica exactamente en qué consisten tales teorías, no sólo por la imposibi lidad de hacerlo en una fórmula, sino también porque prescinde del hecho de que muchas de ellas se constitu yen con elementos de otras; así, por ejemplo, la de F. Romero aprovecha elementos de la teoría basada en el espíritu; la existencialista usa elemen tos de la personalista y viceversa; la simbolista acoge ciertos resultados de la historicista, y así sucesivamente.

Aunque dividimos la bibliografía en varias secciones, debe tenerse en cuenta que algunas de las obras citadas hubieran podido incluirse en más de una sección. Los trabajos de algunos de los autores a que nos hemos referido en el texto del artículo (especialmente *ad finem)* constan en las bibliografías dedicadas a tales autores y no los reproducimos aquí. Remitimos asimismo a la bibliografía de ANTROPOLOGÍA, donde figuran asimismo algunos de los trabajos aquí mencionados; puede completarse la información bibliográfica sobre el tema recurriendo a las bibliografías de CULTURA, ESPÍRITU, HISTORIA, PERSONA; las bibliografías de varios artículos indicados bajo los epígrafes "Antropología filosófica y Filosofía del Espíritu", "Filosofía de la Historia y de la Cultura"; "Sociología, Filosofía de la Sociedad y del Derecho" y "Psicología" pueden también consultarse al efecto.

Esencia del hombre: Johannes Rehmke, *Der Mensch*, 1928. — Erich Jaensch, *Grundformen menschlichen Seins*, 1929. — E. Seifert, *Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart*, 1930. — Theodor Haecker, *Was ist der Mensch?*, 1933 (trad. esp.: *¿Qué es el hombre?*, 1961). — Gaetano Chavacci, *Saggio sulla natura dell'uomo*, 1937. — Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, 1938. — Paul Häberlin, *Der Mensch, Eine philosophische Anthropologie*, 1923. — G. Bastide, *De la condition humaine*, 1939. — Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols., 1941-1942 (I. *Human Nature*; II. *Human Destiny*). — Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* (1ª ed., en hebreo, 1942; ed. inglesa, 1948; ed. alemana, 1948; trad. esp., 1949, 2ª ed., 1950). — P. Thévenaz, J. Hersch, J. Wahl *et al.*, *L'Homme. Métaphysique et transcendence*, 1943. — W. Keller, *Vom Wesen des Menschen*, 1943. — José Gaos, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, 1943. — Lewis Mumford, *The Condition of Man*, 1944 (trad. esp.: *La condición del hombre*, 1960). — Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, 1944 (trad. esp.: *Antropología filosófica*, 1945) — L. Ziegler, *Menschwerdung (Die sieben Bitten des Vater Unser)*, 2 vols., 1948. — Erich Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, 1952. — Id., id., *Mensch. Typologische Anthropologie*, I, 1959. — J. Zürcher, *L'homme, sa nature et sa destinée*, 1953. — M. Weyland, *Una nueva imagen del hombre*, 1953. — Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 2ª ed., 1953, 3ª ed., 1962. — M. del Río, *Estudio sobre la libertad humana. Anthropos y Anagke*, 1955. — Roger Verneaux, *Philosophie de l'homme*, 1956. — Pierre Thévenaz, *L'homme et sa raison*, 2 vols., 1956 [colección de trabajos de inspiración fenomenológica; sólo algunos se refieren al problema de la "esencia del hombre"]. — Domenico Cardone, *Il divenire e l'uomo*, 2 vols., 2ª ed., 1956 (I. *Il divenire*; II. *L'uomo e i suoi atteggiamenti*). — Varios autores, trabajos bajo el tema general "L'homme et ses oeuvres", en *Les Études philosophiques*, N. S., Año XII (1957), 5-490 [Actes du IXe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française]. — Augusto Besave Fernández del Valle, *Filosofía del hombre*, 1957. — M. Polanyi, *The Study of Man*, 1958 [The Lindsay Memorial Lectures]. — Georges Vallin, *Être et individualité. Éléments pour une phénoménologie de l'homme moderne*, 1959. — Paul Häberlin, *Vom Menschen und seiner Bestimmung. Zeitgemässe Betrachtungen*, 1959 [12 conferencias radiofónicas]. — Lucien Malverne, *Signification de l'homme*, 1960 [Initiation philosophique, 45; trata sobre todo de Sartre y Heidegger]. — Fiorenzo Viscidi, *Ricerche sull-uomo come essere unitario*, 1960. — James E. Royce, S. J., *Man and His Nature. A Philosophical Psychology*, 1961. — José Ferrater Mora, *The Idea of Man. An Outline of Philosophical Anthropology*, 1961 [The Lindley Lecture 1961; basada en la obra del autor: *El ser y la muerte*, 1962, Cap. III]. — William A. Luijpen, *Existential Phenomenology*, 1962 [Duquesne Studies. Philosophical Series, 12]. — M. Landmann *et al.*, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, 1962. — Hans-Joachim Schoeps, *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit*, 1962.

El hombre y en particular su puesto en el cosmos, en la Naturaleza y en la historia: Ludwig Klages, *Mensch und Erde*, 1920. — Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 (trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 1929). — Hemut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928. — Alexis Carrel, *Man, the Unknown*, 1935 (trad. esp.: *El hombre, ese ser desconocido*, 1936). — Ralph Linton, *The Study of Man*, 1936 (trad. esp.: *Estudio del hombre*, 1942).—Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940, 7ª ed., 1962. — Béla von Brandenstein, *Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie*, 1947. — Paul Weiss, *Nature and Man*, 1947. — Augusto Guzzo, *L'uomo*, 6 vols. (I, 1947; véanse detalles en bibliografía de Guzzo [AUGUSTO]. — Aloys Müller, *Welt und Mensch in ihrem realen Aufbau*, 1947 [2ª ed. de la obra: *Einleitung in die Philosophie*, 1925]. — Danilo Cruz Vélez, *Nueva imagen del hombre y de la cultura*, 1948. — Francisco Ro-

mero, *Teoría del hombre,* 1952. — Id., íd., *Ubicación del hombre,* 1954 [nos referimos a esta obra al anunciar la lista de teorías contemporáneas sobre el hombre; véase *supra*]. — M. J. Siris, G. Kraus *et al., De mens in het licht der wetenschap,* 1955. — A. Delp, *Der Mensch und die Geschichte,* 1955. — Wahlhart Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie,* 1962. — Teilhard de Chardin, obras citadas en la bibliografía de este autor, especialmente la obra sobre "el fenómeno humano".

Historia de la idea del hombre en general y en diversos períodos: Erich Kahler, *Man, the Measure. A New Approach to History,* 1943 (trad. esp.: *Historia universal del hombre,* 1946). — H. Baker, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea,* 1947. — Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* [detalles en bibliografía del artículo sobre el autor]. — Eduardo Nicol, *La idea del hombre,* 1947. — Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica,* 1955. Ed. italiana ampliada: *La comprensione del soggeto umano nell'antichità classica,* 1958. — M. Fernández Galiano *et al., El concepto del hombre en la antigua Grecia,* 1955. — A. Mitterer, "Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart", *Zeitschrift für katholische Theologie,* LVII (1933), 491-557. — R. de la Bouillerie, *L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d'après s. Thomas d'Aquin,* 1880. — J. Gardair, *La philosophie de saint Thomas. La nature humaine,* 1896. — François Marty, S. J., *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin. Ses fondements ontologiques et leur vérification dans l'ordre actuel,* 1962 [Analecta Gregoriana. Series Facultatis philosophicae. Nº 123, sectio E, 11]. — Heikki Kirkinen, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715). Étude sur l'histoire des idées,* 1960 [Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B., t. 122]. — Arthur O. Lovejoy, *Reflection on Human Nature,* 1961 [en los siglos XVII y XVIII: Locke, Hobbes, Voltaire *et al.*]. — Información histórica sobre diversas ideas del hombre se halla asimismo en la parte histórica de varias obras de Pedro Laín Entralgo: *La espera y la esperanza,* 1957, 2ª ed., 1958 y *Teoría y realidad del otro,* 2 vols., 1961. — Véase asimismo bibliografía de HUMANISMO. — Conocimiento del hombre: Theodor Litt, *Die Selbserkenntnis des Menschen,* 1938. — Julián Marías, *La imagen de la vida humana,* 1955. — Sobre este punto son especialmente importantes los trabajos de Dilthey, Ortega y Gasset y varios discípulos de Dilthey (B. Groethuysen *et al.*). — Antología: *El tema del hombre.* Selección de textos, traducciones, notas y bibliografías por Julián Marías, 1943.

HOMEOMERÍAS. Siguiendo la exposición aristotélica de la doctrina de Anaxágoras (v.) en *Met.,* A 3, 984 a 11, se da el nombre de "homeomerías", αἱ ὁμοιομέριαι, y también los nombres de cosas "homeoméricas", τὰ ὑποιομέριαί, o "elementos homeoméricos", τὰ ὁμκομερῆ στοίχεῖα, a las substancias de las cuales están hechas todas las cosas. Las homeomerías son las "semillas" de las cosas. Estas "semillas" estaban al principio confundidas en un caos primitivo, el cual fue ordenado por la "inteligencia", νοῦς . Las homeomerías son como cualidades no ordenadas. El carácter fundamental de los elementos de que están constituidas las cosas es, en efecto, según dice Aristóteles al referirse a la doctrina de Anaxágoras, el ser ὁμοιομερές, es decir, el ser partes similares al Todo. El ser ὁμοιομερές se distingue del ser ἀνομ—οιομερές , es decir, el ser partes no similares al Todo. Adviértase que el rasgo "homeomérico" de los elementos en cuestión puede referirse primariamente al Todo y sólo secundariamente a las partes, las cuales serían "homeoméricas" justamente por serlo el Todo. Por otro lado, puede hablarse asimismo, como hace Aristóteles en *De caelo,* III, 3, 302 bl, de "cosas homeoméricas", en cuanto que se trata de elementos o partes iguales entre sí y, como consecuencia de ello, iguales al Todo formado por ellas (Cfr. al efecto también Simplicio, *Phys., 155,* 23).

HOMO MENSURA. La expresión 'Homo mensura' (literalmente: 'E1 hombre es la medida') es empleada usualmente como formulación abreviada del llamado *principio de Protágaras:* πάντων χρημάτων μέτρονἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν *(El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son).* Este principio figuraba, al parecer, al comienzo de la obra perdida del sofista titulada Ἀλήθεια *(La verdad)* y ha sido transcrito por Platón en varios lugares (por ejemplo en el *Cratilo,* 385 E, en el *Theat.,* 152 A —donde figura τῶν δὲ μὴ ὄντων en vez de τῶν δὲ οὐκ ὄντων —), por Aristóteles *(Met.,* A, 1, 1053 a, 35; K, 6, 1062 b, 12-15 —donde es analizado con detalle), por Sexto el Empírico *(Pyrr. Hyp.,* I, 216 sigs., *Adv. math,* VII, 60) y por Diógenes Laercio (IX, 51). Se ha discutido mucho el significado de tal principio. Los problemas principales planteados al respecto son los siguientes: (1) La expresión 'el hombre', ¿se refiere al hombre en general o al hombre individual? (8) La expresión 'la medida', ¿representa un criterio simplemente epistemológico o se refiere a la actitud total del hombre frente a la realidad? (3) Las cosas, χρήματα, de que habla Protá-goras, ¿son las cosas físicas, las sensaciones producidas por ellas, las ideas abstractas o los asuntos humanos? Como puede esperarse, no hay acuerdo sobre ninguno de estos problemas. La mayor parte de los autores se inclinan a pensar que 'el hombre' designa más bien al hombre individual (como ya Sexto el Empírico había declarado). Respecto a la medida, se tiende a pensar que un criterio epistemológico es una concepción demasiado estrecha para Protágoras, pero que el sofista no quería tampoco decir la actitud humana total, pues de lo contrario el principio no habría sido discutido en sentido epistemológico general tan detalladamente por Platón y por Aristóteles. En cuanto a las cosas, muchos autores siguen creyendo que se refieren a los objetos físicos, pero es muy plausible que χρήματα designe o los asuntos humanos o bien las situaciones en las cuales se halla el hombre — y dentro de las cuales se encuentran los objetos físicos. Es habitual presentar el principio de Protágoras como la expresión más acabada del llamado período antropológico en la filosofía griega clásica, y también como un ejemplo del tipo de proposiciones presentadas por los sofistas — proposiciones aparentemente claras, pero, de hecho, ambiguas. En efecto, no solamente presenta el *Homo mensura* las dificultades antes apuntadas, sino que partiendo de él puede llegarse a dos conclusiones diametralmente opues-

tas: la primera es que, al reducirse el ser al aparecer, nada es verdad; la segunda es que, como las únicas proposiciones posibles son las formuladas desde el punto de vista del hombre, todo es verdad.

HOMOGÉNEO. Dos o más elementos en un compuesto son homogéneos cuando pertenecen al mismo género, γένος, es decir, son de la misma naturaleza. El término 'homogéneo' *(homogeneus) y* su contrario 'heterogéneo' *(heterogeneus)* fueron aplicados por algunos autores escolásticos a diversas realidades para indicar que sus elementos constitutivos pertenecían o no respectivamente al mismo género. Se puede hablar en este sentido de un continuo homogéneo *(continuus homogeneus) y* hasta indicar que todo continuo es por naturaleza homogéneo. Se puede hablar también de un cuerpo homogéneo *(corpus homogeneus)* o de un cuerpo heterogéneo *(heterogeneus);* de una magnitud homogénea *(magnitudo homogénea)* o de una magnitud heterogénea *(magnitudo heterogénea),* etc.

Kant usó el término 'homogéneo' *(gleichartig)* al tratar del problema de la subsunción de un "objeto" bajo un concepto. La representación del objeto debe ser, según Kant, homogénea con el concepto, lo cual significa que el concepto debe contener algo que es representado en el objeto subsumido bajo el concepto *(K. r. V.,* A 137 / B 176). Así, por ejemplo, el concepto empírico de un plato es homogéneo con el concepto geométrico de círculo. Si un concepto es puro y, como tal, es heterogéneo a la apariencia a la cual se intenta aplicar, es menester buscar algo que sea homogéneo por un lado con el concepto y por otro lado con la apariencia. Se trata del esquema (VÉASE). La noción de homogeneidad es, así, fundamental para la cuestión de la aplicabilidad de los conceptos a las apariencias. En general, la noción de homogeneidad es en Kant una noción ligada a la posibilidad de la síntesis por medio de la cual se obtiene el conocimiento. La síntesis es una unificación (unificación de algo diverso). Lo diverso no puede ser por sí mismo una unidad, ya que entonces no habría variedad de apariencias, pero debe haber en él una cierta homogeneidad sin la cual no podrían formarse conceptos empíricos y sin la cual, por consiguiente, no habría posibilidad de experiencia. "La razón —afirma Kant— prepara el campo para el entendimiento: (1) mediante un principio de la homogeneidad de lo diverso *(Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen)* bajo géneros superiores; (2) mediante un principio de la variedad de lo homogéneo bajo especies inferiores; y (3) con el fin de completar la unidad sistemática, por medio de otra ley, la ley de la afinidad de los conceptos" *(ibid.,* A 657 / B 685). Tenemos de este modo los principios de homogeneidad, especificación y continuidad de las formas. El principio de afinidad es una consecuencia de los principios de homogeneidad y de especificación en cuanto es la unidad de estos dos principios y, por así decirlo, la síntesis de los mismos.

La noción de homogeneidad y la contrapuesta de heterogeneidad desempeñan un papel central en la definición dada por Spencer de la evolución (v.) ; ésta es definida como paso de la materia de un estado de homogeneidad indefinida e incoherente a un estado de heterogeneidad coherente y definida. Lo homogéneo es, pues, para Spencer lo no organizado. La transformación en el proceso de la evolución de lo homogéneo en lo heterogéneo tiene lugar asimismo, según Spencer, en el movimiento. La disolución (v.) es el proceso inverso.

HOMONIMIA. Véase SOFISMA.

HOMÓNIMO. Véase SINÓNIMO.

HÖNIGSWALD (RICHARD) (1875-1947), nac. en Altenburg, en Hungría (Magyaróvár, entre Pressburg y Budapest), fue profesor en Breslau (1919-1929) y en Munich (1929-1933). En 1933 emigró a Estados Unidos, donde falleció.

Discípulo de Riehl (v.), Hönigswald siguió en filosofía la dirección llamada "realista" en la teoría del conocimiento. La filosofía es para Hönigswald a la vez teoría de los objetos y teoría del pensamiento. La filosofía como teoría de los objetos es la ciencia de los conceptos fundamentales usados en la ciencia, en el arte y, en general, en todas las actividades básicas humanas. El concepto primario de dicha teoría de los objetos es el concepto de "objetividad" por medio del cual se determina la naturaleza y formas de los distintos objetos. Al ser teoría de los objetos, la filosofía es a la vez teoría del método y del conocimiento. Pero la filosofía como teoría de los objetos, del método y del conocimiento no se limita a estudiar los conceptos fundamentales de las diversas actividades humanas ajenas a la filosofía; la filosofía misma en el curso de su historia ofrece un complejo de problemas que pueden ser estudiados filosóficamente.

Hönigswald se interesó grandemente por la psicología del pensamiento. No se trata de una psicología en el sentido corriente de este término, sino más bien de una ciencia de las diversas formas de pensar. En este sentido la psicología es ciencia de los principios del pensamiento. En último término la psicología del pensamiento en la acepción apuntada y la filosofía como teoría de los objetos coinciden; a lo sumo, son dos puntos de vista distintos sobre la misma "realidad".

Obras principales: *Ueber die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung,* 1904 (Dis.) *(Sobre la doctrina de Hume acerca de la realidad de las cosas externas. Una investigación gnoseológica).* — *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre,* 1906 *(Contribuciones a la teoría del conocimiento y a la metodología).* — *Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik,* 1912 *(En torno a la lucha sobre los fundamentos de la matemática).* — *Prinzipienfragen der Denkpsychologie,* 1913 *(Cuestiones fundamentales de la psicología del pensar).* — *Studien zur Theorie pädagogischer Grundbegriffe,* 1913 *(Estudios sobre la teoría de los conceptos pedagógicos fundamentales).* — *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft,* 1914 [Wege zur Philosophie, 7] *(El escepticismo en la filosofía y en la ciencia).* — *Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchung,* 1917, 2ª ed., 1924 *(La filosofía de la Antigüedad. Investigación sistemática y de historia de los problemas).* — *Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus. Eine problemgeschichtliche Betrachtung,* 1918 *(Motivos filosóficos en el humanismo moderno. Examen de la historia de un problema).* — *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen,* 1921 *(Los fundamentos de la psicología del pensar. Estudios y análisis).* — *Ueber die Grundlagen der Pädagogik,* 1927 *(Sobre los fundamentos de la pedagogía).* — *Geschichte der Erkennt-*

nistheorie, 1933 *(Historia de la teoría del conocimiento).* — *Philosophie und Sprache. Problemkritik und System*, 1937 *(Filosofía y lenguaje. Crítica del problema y sistema).* — *Denker der italienischen Renaissance*, 1938 *(Pensadores del Renacimiento italiano).* — Autoexposición en *Deutsche systematische Philosophie der Gegenwart nach ihren Gestalten*, t. I (1931). — Se ha constituido en Alemania, bajo la dirección de H. Wagner, un "Hönigswald-Archiv", encargado de recoger, ordenar y publicar textos de R. H. Se han publicado ya varios volúmenes de obras póstumas: *Schriften aus dem Nachlass*: I. *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*, ed. Gerd Wolandt; II. *Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 1959, ed. G. Wolandt; III. *Abstraktion und Analysis, Ein Beitrag zur Problemgeschichte des Universalienstreits in der Philosophie des Mittelalters*, 1960; IV. *Wissenschaft und Kunst. Ein Kapitel aus ihren Theorien*, 1961. Se anuncia vol. V. *Grundprobleme der Wissenschaftslehre.*

HORIZONTE. Kant consideró que la magnitud *(Grosse)* del conocimiento puede ser extensiva o intensiva según se trate respectivamente de la amplitud o de la perfección del conocimiento. En el primer caso tenemos *multa;* en el segundo, *multum (Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen,* VI.A, ed. Gottlob Benjamin Jàsche [1800], reimp. en *Werke,* ed. E. Cassirer, VIII, págs. 356 y sigs.). Ahora bien, a tenor de la extensión del conocimiento o del perfeccionamiento del mismo se puede estimar, según Kant, en qué medida un conocimiento se adecúa a nuestros fines y capacidades. En esta estimación se determina el horizonte *(horizont)* de nuestro conocimiento, el cual es definible como la adecuación de la magnitud de todo el conocimiento con las capacidades y fines del sujeto" *(loc. cit.).*

Según Kant, el horizonte en cuestión puede determinarse de tres modos: (1) Lógicamente, de acuerdo con la capacidad o las fuerzas cognoscitivas en relación a los intereses del entendimiento; (2) Estéticamente, de acuerdo con el gusto, en relación con los intereses del sentimiento; 3) Prácticamente, según la utilidad en relación con los intereses de la voluntad. En general, el horizonte concierne a la determinación de lo que el hombre puede saber, necesita saber y debe saber.

En lo que toca al horizonte determinado lógicamente (o teóricamente), puede considerarse desde el punto de vista objetivo o subjetivo. Desde el punto de vista objetivo, el horizonte puede ser histórico o racional; desde el punto de vista subjetivo, puede ser general y absoluto, o especial y condicionado ("horizonte privado"). El horizonte absoluto es la congruencia de los limites del conocimiento humano con los límites de toda perfección humana; a ello responde la pregunta "¿Qué puede saber el hombre como hombre en general?" El horizonte privado es el horizonte determinado por condiciones empíricas y orientaciones especiales del sujeto. Kant habla asimismo de un horizonte del sentido de la ciencia. Este último determina lo que podemos y no podemos saber.

El concepto kantiano de horizonte está ligado al concepto de "límite del conocimiento", pero en tal forma que el "límite" es a la vez una "determinación" — o, puesto que hay varios horizontes posibles, una serie de determinaciones de muy diverso carácter. Esta "determinación" es "objetiva", en tanto que delimita la naturaleza de los objetos comprendidos en el horizonte, y "subjetiva", en tanto que orienta —y estimula— el conocimiento de grupos de objetos.

Nos hemos extendido sobre el concepto kantiano de horizonte para mostrar que este concepto no es tan reciente como a veces se piensa. Hay que tener en cuenta, además, que se han usado a veces vocablos que designan algo así como un "horizonte" — es el caso de Hegel, con el término "elemento" en el sentido de, por ejemplo, "el elemento de la negatividad". Ahora bien, es cierto que sólo en ciertas direcciones del pensamiento filosófico contemporáneo, y especialmente en la fenomenología o filosofías en algún punto influidas por ella, se ha desarrollado en detalle el concepto de horizonte.

Husserl ha elaborado el concepto de horizonte al tratar de "yo y mi mundo alrededor". "Mi mundo" no es simplemente el mundo de los hechos en cuanto "están ahí" o están "presentes", sino que incluye, junto al "campo de la percepción" —lo que "me es presente"—, un margen "copresente", un mundo de "asuntos", de valoraciones, de bienes, etc., etc. Puede decirse que el horizonte es como un trasfondo al que se incorporan, como constituyéndolo, "márgenes", "franjas marginales" que incluyen cocíalos, co-presencias, etc., etc. *(Ideen, I, §§* 27, 28, 44; *Husserliana,* III, 57-61; 100-4). Husserl indica que "toda vivencia tiene un *horizonte,* el cual cambia en el curso de su complejo de conciencia y en el curso de sus propias fases de flujo" *(Cartesianische Meditationen,* § 19; *Husserliana,* I, 81-2). Es un "horizonte intencional" que se refiere a posibilidades de conciencia pertenecientes al proceso mismo. Así, los horizontes son como posibilidades pre-delineadas *(vorgezeichnete Potentialitäten).* "Toda experiencia tiene su *horizonte experiencial" (Erfahrung und Urteil,* ed. Ludwig Landgrebe, §8). Puede hablarse de un "horizonte interior" cuando se trata de la experiencia de una cosa singular, pero hay que agregar a dicho horizonte un "horizonte exterior de co-objetos" u "horizonte de segundo grado" *(loc. cit.).* Husserl admite la posibilidad de un "horizonte vacío de una incognoscibilidad conocida", es decir, la posibilidad de que lo no conocido —en cuanto se sabe que es no conocido— tenga también un "horizonte". El concepto de horizonte es para Husserl tan fundamental que mediante el mismo puede inclusive definirse el "mundo" como "horizonte de todos los posibles sustratos de juicio" *(op. cit., §* 9).

Las abundantes referencias de Husserl a la noción de horizonte hacen necesario precisar si hay algunas significaciones básicas, o más básicas, que otras, de dicha noción. Según Helmut Kuhn, estas significaciones se reducen a tres : (1) El horizonte como la circunferencia (o esfera) última dentro de la cual aparecen inscriptas todas las cosas reales e imaginarias; (2) El horizonte como el límite de la totalidad de las cosas dadas, y a la vez como lo que las constituye en cuanto todo; (3) El horizonte como algo "abierto por naturaleza" (H. Kuhn, "The Phenomenological Concept of 'Horizon'", en *Philosophical Studies in Memory of E. H.,* 1940, ed. Marvin Farber, págs. 106-23). Puede considerarse que la investigación del "horizonte de los horizontes" es la tarea filosófica por excelencia.

Heidegger ha hecho uso de la noción de horizonte en un sentido en parte similar al de Husserl (o a los de Husserl) y en parte independientes del mismo (o de los mismos). Se trata ante todo de ver si puede interpretarse el tiempo como "horizonte posible de cualquier comprensión del ser" — donde 'horizonte' equivale a "límites (últimos)". Pero más específicamente el horizonte es "unidad extática" (véase ÉXTASIS) de la temporalidad: *"La condición temporal-existendaria de posibilidad del mundo reside en que la temporalidad tiene en cuanto unidad extática lo que se llama un horizonte" (Sein und Zeit,* § 69 c; trad. Gaos: *El ser y el tiempo* [1951], pág. 419). El "adonde" del "arrebato" inherente al éxtasis temporal es llamado por Heidegger "esquema horizontal". Hay, según ello, tres "esquemas horizontales": el del "advenir", el del "sido" y el del "presente". El concepto de horizonte ejerce asimismo una función definida cuando se trata de ver cómo el ente cae bajo "la experiencia de la síntesis empírica" (en sentido kantiano); el ente cae bajo tal experiencia según un ("adonde") y un "horizonte" que forman el "referirse a" *(Beziehung* auf...) en cuanto "síntesis" *(Kant und das Problem der Metaphysik,* §3). Heidegger ha hablado asimismo del horizonte de la trascendencia como algo que nos representamos trascendentalmente, y, con ello, de la "representación trascendental-horizontal" *(Celassenheit,* págs. 50, 52) en un sentido que continúa el desarrollado en *Sein und Zeit,* pero dentro de la característica *Kehre* de la filosofía de Heidegger (v.).

La noción de horizonte ha sido desarrollada por Ortega y Gasset sobre todo como "horizonte vital" v "horizonte histórico". Según Ortega, al interpretar la circunstancia en la que tenemos que ser, y al interpretarnos a nosotros mismos en cuanto pretendemos ser dentro de tal circunstancia, "definimos el horizonte dentro del cual tenemos que vivir" (En *torno a Galilea* [conferencias de 1933], en *O. C.,* V, 32). "Y ese conjunto de seguridades que pensando sobre la circunstancia logramos fabricarnos, construirnos... es el mundo, horizonte vital" *(loc. cit.). El* horizonte vital está estrechamente relacionado con el horizonte histórico (*O. C.,* III, 289-95) : los pueblos se forman, en rigor, dentro de "horizontes".

Para Xavier Zubiri (cuyas ideas al respecto reseñamos independientemente de que el autor suscriba o no en la actualidad a ellas), el horizonte de la visión humana se forma "en el trato familiar con las cosas". El horizonte delimita las cosas *y* la visión de ellas. Pero el horizonte no es simplemente una limitación (negativa) : es una determinación positiva por medio de la cual las cosas se hacen visibles. Así, el horizonte no es un "vacío indiferente a las cosas". "La claridad del horizonte es, a un tiempo, claridad de las cosas, y la claridad de las cosas aclara el horizonte." Por causa del horizonte delimitador y aclarador hay propiamente lo que llamamos "sentido". Ahora bien, puede preguntarse cómo y en qué medida la totalidad como tal puede ser horizonte de visión, con lo cual tenemos la pregunta relativa a la esencia de la filosofía, la cual se constituye en tal horizonte de totalidad ("Sobre la idea de la filosofía, I", *Revista de Occidente,* XXXIX [1933], especialmente págs. 63-4, 71).

La idea de horizonte está bien arraigada en numerosas filosofías contemporáneas. Así, para Jaspers "vivimos y pensamos siempre dentro de un horizonte" *(Vernunft und Existenz,* Zweite Vorlesung). Pero todo horizonte lleva a la idea de algo que abarca el horizonte y que no es el horizonte mismo. Se trata de lo comprensivo (véase *[das Umgreifende]*), que es "aquello dentro de lo cual se halla encerrado todo horizonte particular. . . y que no es ya visible como horizonte" *(loc. cit.).* Para J.-P. Sartre, el llamado "mundo" es una realidad ambigua que se desarrolla como una colección de "estos" y como "una totalidad sintética" de tales "estos", la cual puede ser equiparada con un horizonte y también con una perspectiva *(L'Être et le Néant,* pág. 232; véase también pág. 380). Merleau-Ponty habla del "horizonte interior de un objeto" que "no puede llegar a ser objeto sin que los objetos que lo rodean se conviertan en horizonte" *(Phénomenologia de la perception,* pág. 82). Apoyándose en ideas de Husserl, Merleau-Ponty señala que el sujeto cuenta con lo que le rodea más bien que percibe objetos; además, en vez de un "yo central" hay una especie de "campo perceptivo" *(op. cit.,* pág. 476). En este caso la idea de horizonte está ligada a comprobaciones psicológicas —especialmente gestaltistas— pero tiene una significación que trasciende lo psicológico. En general, hay en la idea de "mundo" de varios autores (Sartre, Merleau-Ponty; también A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles,* 1961, especialmente págs. 132-4) una referencia, explícita o implícita, a la noción de horizonte y hasta de "articulación de horizontes". Por otro laclo, la idea de horizonte está estrechamente relacionada con la idea de totalidad o, mejor dicho, la idea de posibles formas de totalidad en cuanto modos distintos de presentarse las cosas. "El *horizonte* no es una presencia de ser, sino una forma de manifestarse la *totalidad. ..* La limitación de cada ente y de cada conjunto entita-tivo o situacional es una especie de inferioridad dinámica que se remite a una Realidad ulterior y así en cada vivencia de Realidad puede ser definido el *horizonte* como anticipación de vigencias ausentes..." (Luis Cencillo, *Experiencia profunda del ser* [1959], págs. 203-4). Según ello, las vivencias tienen "constitución horizontal" (*loc. cit.).*

Además de las obras citadas en el texto, véanse las siguientes que, aunque no siempre consideran la noción de horizonte en alguna de las formas indicadas, dilucidan de algún modo el concepto de horizonte: C. D. Burns, "The Sense of the Horizon", *Philosophy,* VIII (1933), 301-307. — Id., id., *The Horizon of Experience. A Study of Modem Mind,* 1933. — G. P. Conger, *The Horizons of Thought. A Study in the Dualities of Thinking* 1933.

HOWISON (GEORGE HOLMES) (1834-1916), nac. en Montgomery County (Maryland, Estados Unidos), formó parte de la Sociedad Filosófica de Saint Louis, colaborando, sin por ello adscribirse al idealismo absoluto, en el *Journal of Speculative Philosophy,* profesó en el Instituto de Tecnología de Massachussets de 1872 a 1878 después de recorrer gran parte del país; tras un viaje a Europa, profesó en la Universidad de Michigan y desde 1884 hasta su muerte en California. Su doctrina es usualmente llamada un idealismo personal y se encuentra dentro de esa

misma corriente que contemporáneamente desarrollaba Bowne y que une a un idealismo metafísico adversario del impersonalismo un realismo gnoseológico. La crítica del impersonalismo realizada por Howison se parece por ello considerablemente a la efectuada por Bowne; a ella se une igualmente una crítica del evolucionismo spenceriano, pero Howison parte de problemas propios y de propias experiencias y por ello sólo con muchas reservas puede ser llamado en sentido tradicional un personalista. Al criticar la aplicación sin trabas de la idea de evolución, Howison no quiere, empero, contradecir los resultados de la ciencia: se trata de saber, por lo pronto, si la evolución no tendrá algún límite, si no será, en última instancia, una idea teleológica y, por consiguiente, una noción edificada sobre una categoría espiritual. Ahora bien, el carácter teleológico último de la noción de evolución implica la espiritualidad de la realidad última: el universo está teleológicamente conformado porque sólo puede concebirse como un organismo espiritual. La espiritualidad y pluralidad de lo real son resueltamente afirmadas por Howison, quien hace del mundo un "mundo de personas", de "yos" autoexistentes. La doctrina de la divinidad por él forjada se halla dentro de este mismo marco: la suprema personalidad de Dios es causa y a la vez fin de todo, y por eso Dios es la síntesis de opuestos tales como la eternidad y el tiempo. Howison se opone en todas partes al monismo, al idealismo absoluto y al teísmo cósmico, pero este múltiple combate no se efectúa por una huida de la experiencia, sino en virtud de un deseo de atenerse a una experiencia más total y completa que la propia del conocimiento científico, la que aplica a lo total las categorías legítimas sólo para una zona de la realidad.

Obras principales: *The Conception of God: a Philosophical discussion concerning ihe Nature of the Divine Idea, as a Demonstrable Reality,* 1897 [en colaboración con J. Royce, J. Le Conte y S. E. Mezes], — *The Limits of Evolution and other Essays,* 1901.

HUARTE DE SAN JUAN (JUAN) o el Doctor Juan de San Juan *(ca.* 1526-¿1588?), nació en San Juan del Pie del Puerto (Navarra). Los datos sobre su vida son inseguros, pero parece muy probable que hubiese vivido largos años en Linares (Jaén) y hubiese fallecido en Baeza (id). Su única obra, el *Examen de ingenios para las ciencias,* es una larga investigación sobre los temperamentos y los tipos (véase TIPO) psicológicos para mostrar: (1) "qué naturaleza es la que hace al hombre hábil para una ciencia y para la otra incapaz"; (2) "cuántas diferencias de ingenio se hallan en la especie humana"; (3) "qué artes y ciencias responden a cada uno en particular", y (4) "con qué señales se había de conocer". El tema de la obra es, así, "el ingenio y habilidad de los hombres". Sobre esta base Huarte de San Juan distinguió entre los tipos hábiles (buen ingenio; ingenio excelente, e ingenio excelente con manía o excelentísimo) y los tipos inhábiles (torpes; capaces de aprender con aplicación, pero sin memoria; capaces de memorizar, pero sin orden intelectual, y capaces de retener y ordenar los conceptos, pero sin penetrar en las causas). Esta tipología se basaba casi enteramente en los temperamentos orgánicos, es decir, en los "espíritus vitales". Aunque crítico de Hipócrates y Galeno en varios respectos, Huarte de San Juan aprovechó muchas ideas fundamentales de la antigua doctrina de los temperamentos, especialmente la tesis de la adecuada mezcla de lo seco y lo húmedo en ellos. También hizo uso, modificándola y combinándola con la anterior, de la clásica doctrina de las facultades. Así, cada facultad requería, a su entender, el predominio de un tipo de humor: la memoria requería humedad; el entendimiento, sequedad; la imaginación, calor. A su vez, cada facultad daba origen a un tipo específico de ingenio, y a la vez cada uno de estos tipos se diversificaba según el mayor o menor predominio de lo seco, lo húmedo y lo cálido, produciendo con ello tipos psicológicos más o menos permanentes. De ahí diferencias de entendimiento tales como las siguientes: tipos hábiles para contemplaciones fáciles y claras, e inhábiles para contemplaciones difíciles y oscuras; tipos hábiles para contemplaciones fáciles y claras y difíciles y oscuras, pero meramente receptivos; tipos con entendimiento productor o creador que no siguen los modelos preexistentes, sino que crean modelos, esto es, "ideas".

Seguidores y discípulos de Huarte de San Juan en España fueron, según Menéndez y Pelayo *(La Ciencia Española,* ed. M. Artigas, I, Madrid, 1933, pág. 200): Esteban Pujasol, del siglo XVII, en su *Filosofía sagaz* o *Anatomía de ingenios;* el P. Ignacio Rodríguez, del XVIII, en su *Discernimiento de ingenios.*

Hay dos ediciones del *Examen,* con variantes: la edición príncipe de 1575 y la edición subprincipe de 1594, ambas publicadas en Baeza. La primera parte del título en la edición príncipe es: *Examen de ingenios para las sciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades que ay en los hombres, y el género de letras que a cada uno responde en particular.* Nueva edición en la Biblioteca Rivadeneyra, t. LXV, 1875, 403-520. Edición crítica comparada de las dos ediciones, con prólogos, notas y comentarios por Rodrigo Sanz, Madrid, 1930. — Véase J. M. Guardia, *Essai sur l'ouvrage de J. Huarte. Examen des aptitudes pour les sciences,* 1855. — Id., id., "Philosophes espagnols: J. Huarte", *Revue Philosophique,* XXX, (1890), 249-94. — R. Salillas, *Un gran inspirador de Cervantes. El doctor Juan Huarte y su examen de ingenios,* 1905. — M. de Iriarte, "Dr. Juan Huarte de San Juan und sein 'Examen de Ingenios'. Ein Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie", *Spanische Forschungen der Görresgessellschaft,* IV (1938). Edición española de la misma obra: *El doctor Huarte de San Juan y su "Examen de ingenios". Contribución a la historia de la psicología diferencial.* 1948. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento. Siglo XVI,* I, 1941, págs. 293 y sigs.

HUGO DE SAINT VÍCTOR (1096-1141) nac. en Hartingham (Sajonia), abad del monasterio de "Sanct Victor", donde profesó, es considerado generalmente como un místico. Aunque, en efecto, la tendencia místico-contemplativa sea, para Hugo, la culminación del ascenso del alma, su meditación teológica no es en modo alguno accesoria. Hugo es, pues, a la vez que místico, teólogo, y ello de tal modo que su aversión a la dialéctica puede considerarse sólo como una lucha contra la reducción a ella de toda ciencia divina. La subordinación del conocimiento racional a la contemplación no supri-

me el conocimiento racional, antes bien lo fundamenta o, mejor dicho, le otorga un sentido del que carecería si fuese independiente o fuese considerado como un fin en sí mismo. El entrenamiento ascético y contemplativo no supone forzosamente el conocimiento intelectual, pero tampoco elimina los grados de la *cogitatio y* de la *meditatio.* A la inversa de lo que sucede con San Pedro Damián, las ciencias profanas pueden ser un auxilio precioso para la consecución de la *contemplatio* siempre que sean debidamente integradas y subordinadas. Hugo ha integrado por ello, en la "Suma" de su tratado sobre los sacramentos, y en su *Didascalion,* la jerarquía de las ciencias profanas, tanto las teóricas o especulativas como las lógicas y las prácticas, con lo cual ha constituido una jerarquía de saberes y de acciones que si tienen que desembocar en la contemplación mística aspiran a colmar todo posible vacío entre la contemplación y el conocimiento, la mística y el saber, la fe y la razón. Véanse CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

Obras: *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus.* — *De arca Noe morali.* — *De arca Noe mystica.* — *De sacramentis christianae fidei.* — *De sapientia animae Christi.* — *De scripturis et scriptoribus sacris prenotatiunculae.* — *De tribus diebus.* — *De unione corporis et spiritus.* — *Expositio in Hierarchiam coelestem.* — *In Ecclesiasten homiliae.* — *De arrha mundi.* — *Didascalion: De studio legendi* [con tres apéndices]. — *De anima* [de esta obra se considera redactado por Hugo sólo el capítulo: "De erectionis animae seu mentis ad Deum"]. — *De grammatica.* — *Practica geometriae.* — *De ponderibus.* — *Epitome Dindimi in philosophiam.* — Ediciones de obras: París, 1518; París, 1526; Venecia, 1588; Colonia, 1617; Maguncia, 1617; Rouen, 1648. Edición en la *Patrologia latina* de Migne (procedente de la edición de Rouen), CLXXII, CLXXV-CLXXVI-CLXXVII. Véase el catálogo de las obras en B. Hauréau, *Hugues de Saint Victor, Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres,* 1859 (con edición de dos escritos inéditos: *Epitome in philosophiam* y *De contemplatione et ejus speciebus*); 2ª edición, con el título: *Les oeuvres de Hugues de Saint Victor,* 1886. Véase también, sobre las obras, el libro de Ostler después citado, el escrito de B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule,* 1909; J. de Ghellinck, "La table des matières de la première édition des oeuvres de Hugues de Saint Victor", *Recherches des sciences religieuses,* I (1910); Jerome Taylor, *The Didascalion of Hugh of St. Victor,* 1961, con numerosas notas (págs. 158-228). — Véase además: A. Liebner, *Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit,* 1832. — A. Kaulich, *Die Lehren des Hugo und Richard von S. Viktor,* 1864. — A. Mignon, *Les origines de la scolastique et H. de S.-V.,* 2 vols., 1868. — C. Hettwer, *De fidei et scientiae discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a S. Victore,* 1875. — Jacob Kilgenstein, *Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor,* 1898. — G. Santini, *Ugo da S. Vittore,* 1898. — H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor,* 1906. — G. B. Grassi-Bertazzi, *La filosofia di Ugo da S. Vittore,* 1912. — W. A. Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts,* 1933. — E. Barkhold, *Die Ontologie Hugos von Sanct Viktor,* s/f. (1932) (Dis.). — John P. Kleinz, *The Theory of Knowledge of H. of St. V.,* 1944. — Roger Baron, *Science et sagesse chez H. de S.-V.,* 1957. — D. Van den Eynde, O. F. M., *Essai sur la succession et la date des écrits de H. de S.-V.,* 1960. — H. R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des H. von St. V.,* 1961.

HUGO DE SIENA [HUGO BENZI], Hugo Senensis *(ca.* 1370-1439), enseñó medicina y filosofía natural en diversas ciudades italianas (Bolonia, Pavía, Padua, etc.), recalando al final en Ferrara, donde sus enseñanzas alcanzaron gran fama. Hugo de Siena es considerado como uno de los más activos miembros de la llamada "Escuela de Padua" o averroísmo italiano. Sin embargo, Hugo de Siena no era simplemente un averroísta. Por lo pronto, acogió influencias de Avicena en sus escritos psicológicos. Más importante filosóficamente que su psicología y que sus estudios médicos son, sin embargo, sus doctrinas sobre el método. Según ha indicado Randall (Cfr. *infra),* Hugo de Siena partió de Galeno para elaborar una metodología como "sistema de prueba". En ella desarrolló los dos métodos de la *resolutio (* análisis [VÉASE]) y *compositio* (síntesis), ambos estimados indispensables para el conocimiento de las causas de los fenómenos naturales, pues son dos fases necesarias para llegar al descubrimiento o *inventio.*

En 1948 se publicó en Venecia la *Expositio Ugonis Senensis super libros Tegni Galieni,* en la cual presenta su doctrina del método. — Hugo de Siena escribió asimismo un tratado sobre las pasiones del alma y comentarios al *Canon* de Avicena. — Véase G. Quadri, "La dottrina psicologica di Avicenna interpretata da Ugo di Siena, medico e filosofo", en *La filosofia degli arabi nel suo fiore,* I, 1939, págs. 243 y sigs. — D. P. Lockwood, *Ugo Benzi, Medieval Philosopher and Physician,* 1951.—John Herman Randall, Jr., *The School of Padua, and the Emergence of Modern Science,* 1961, especialmente págs. 37-8. — Varias de las obras citadas en la bibliografía de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) se refieren a Hugo de Siena.

HUMANISMO. El término 'humanismo' fue usado por vez primera, en alemán *(Humanismus),* por el maestro y educador bávaro F. J. Niethammer en su obra *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Théorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* (1808). Según Walter Rüegg *(Cicero und der Humanismus: Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus,* 1946; apud Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes,* 1948, Cap. XI, nota 1), en 1784 se usó el vocablo 'humanístico' (*humanistische*). El término 'humanista' fue usado en italiano *(umanista)* ya en 1538 (véase A. Campana, "The Origin of the Word 'Humanist'", *Journal of the Warburg and Courtauld Instituies,* IX [1946], 60-73). Hay una estrecha relación en el significado de todos estos vocablos. Niethammer entendía por 'humanismo' la tendencia a destacar la importancia del estudio de las lenguas y de los autores "clásicos" (latín y griego). *Umanista* se usó en Italia para referirse a los maestros de las llamadas "humanidades", es decir, a los que se consagraban a los *studia humanitatis.* El humanista se distinguía, pues, del "jurista", del "legista", del "canonista" y del "artista" (Cfr. Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought, The Classic, Scholastic, and Humanist Strains,* 1961, pág. 9 [ed. revisada] de la obra del mismo autor, *The Classics and Renaissance Thought,* 1955]). Es cierto que el jurista, el legalista, etc., se ocupaban asimismo de

studia humanitatis y de res *humaniores.* Pero se ocupaban de ellos —como ya habían puesto de relieve Cicerón y otros autores, que usaron estas dos últimas expresiones latinas— como "profesionales" y no propiamente como "hombres", esto es, como "pura y simplemente hombres". El estudio de las "humanidades", en cambio, no era un estudio "profesional", sino "liberal": el humanista era el que se consagraba a las artes liberales y, dentro de éstas, especialmente a las artes liberales que más en cuenta tienen lo "general humano": historia, poesía, retórica, gramática (incluyendo literatura) y filosofía moral (Kristeller, *op. cit.,* pág. 10).

Según lo anterior, el término 'humanismo' puede aplicarse (retrospectivamente) al movimiento surgido en Italia hacia fines del siglo XIV y prontamente extendido a otros países durante los siglos XV y XVI. Característico de los humanistas es, según Kristeller *(Studios in Renaissance Thought and Letters,* 1956, pág. 24), el haber "heredado muchas tradiciones de los maestros medievales de gramática y retórica, los llamados *dictadores" y* el haber agregado a tales tradiciones la insistencia en el estudio de los grandes autores latinos (insistencia que, por lo demás, se halla ya en las escuelas de las catedrales francesas del siglo XII) y de la lengua y literatura griegas. Muy en particular el humanismo, especialmente el humanismo italiano, fue un "ciceronismo", en tanto que consistió en gran parte en un estudio e imitación del estilo literario y de la forma de pensar de Cicerón.

Puede preguntarse entonces si el humanismo en el sentido apuntado tiene significación filosófica. Algunos autores han respondido afirmativamente a la pregunta. Más todavía: han proclamado que el humanismo es, en rigor, "la filosofía del Renacimiento" o, cuando menos, "una nueva filosofía del Renacimiento", opuesta al escolasticismo medieval. Otros autores, en cambio, han respondido a la pregunta negativamente y han puesto de relieve el aspecto "literario" del humanismo en contraposición a cualquier aspecto filosófico. Estimamos que ambas respuestas son, cada una por su lado, excesivas. En efecto, el humanismo —el "humanismo renacentista"— no es, propiamente hablando, una tendencia filosófica, ni siquiera un "nuevo estilo filosófico". En todo caso, no hay un conjunto de ideas filosóficas comunes a autores como Erasmo, Montaigne, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Valla, Ramus y otros autores a quienes suele calificarse, justamente o no, de "humanistas". Por otro lado, no es justo concluir que los humanistas renacentistas no tuvieron nada que ver con la filosofía. Por lo pronto, hay un aspecto de su actividad —la "filosofía moral", intensamente cultivada por los humanistas— a la que no puede negarse importancia filosófica. Luego, algunos de los humanistas, aunque ligados a la tradición escolar y universitaria medieval más de lo que ellos mismos sospechaban, intentaron "airear" dicha tradición y, con ello, el modo de expresión de las reflexiones filosóficas. Finalmente, si bien el humanismo renacentista no es reducible a la concepción de Burckhardt del "descubrimiento del hombre como hombre" —o como "individuo"—, es cierto que muchos humanistas trataron de destacar lo que se llamó "la dignidad del hombre" (por lo menos del "hombre educado liberalmente") y con ello suscitaron ciertos cambios en la "antropología filosófica" de la época. Así, el humanismo renacentista no es ni una filosofía ni una "época filosófica", pero es en parte uno de los elementos de la "atmósfera filosófica" durante el final del siglo XIV y gran parte de los siglos XV y XVI.

En la época actual se ha hablado de "humanismo" no sólo para designar el movimiento antes descrito, sino también, o sobre todo, para calificar ciertas tendencias filosóficas, especialmente aquellas en las cuales se pone de relieve algún "ideal humano". Como los "ideales humanos" son muchos, han proliferado los "humanismos". Tenemos con ello un humanismo cristiano, un "humanismo integral" (o el "humanismo de la Encarnación" en el sentido de Maritain), un humanismo socialista, un humanismo (o neohumanismo) liberal, un humanismo existencialisía, un humanismo científico, y otras muchas, casi incontables, variedades. Algunas de estas tendencias humanistas se caracterizan por la insistencia en la noción de "persona" (v.), en contraposición a la idea del "individuo" (v.). Otras tendencias se caracterizan por predicar la "sociedad abierta" contra la "sociedad cerrada". Otras, por destacar el carácter fundamental "social" del ser humano. Otras, por poner de relieve que el hombre no se reduce a ninguna función determinada, sino que es una "totalidad". Etc., etc. En el resto de este artículo nos limitaremos a reseñar sumariamente algunas doctrinas que han adoptado explícitamente el nombre 'humanismo', ya sea como un "método", ya como una determinada "concepción".

En lo que toca al método, 'humanismo' es un término utilizado por varias direcciones del pensamiento de nuestro siglo. Tal ocurre con los movimientos filosóficos impulsados por William James y F. G. S. Schiller — el último llamó precisamente "humanismo" a su propia filosofía. Según James, el humanismo consiste en romper con todo "absolutismo" —con toda idea de un "universo compacto"—, con todo intelectualismo, con toda negación de la variedad y espontaneidad de la experiencia. El humanismo no renuncia a la verdad, ni por supuesto a la realidad; sólo pretende que sean más ricas — o que se reconozca su inagotable riqueza. Por eso el humanismo niega que los conceptos y leyes sean meras duplicaciones de la realidad. En la conceptuación humanística se tolera "el símbolo en vez de la reproducción, la aproximación en vez de la exactitud, la plasticidad en vez del rigor" (W. James, *The Meaning of Truth* [1909], Cap. III). El humanismo renuncia a "los antiguos ideales de rigor y definitividad", lo cual no convierte el humanismo en un escepticismo pirrónico, ya que este último pretende no saber nada, en tanto que el humanismo se esfuerza por saber lo que se alcance a saber *(loc. cit.).* Nada de extraño, por lo tanto, que para James sean humanistas todos los filósofos de la época que de algún modo han sacrificado la exactitud racionalista a una mayor flexibilidad en la descripción de lo real: humanistas serían así Bergson, Milhaud, en parte Poincaré, Simmel, Mach, Ostwald y, desde luego, F. C. S. Schiller y Dewey. El humanismo no es, en suma, una tesis, sino una perspectiva filosófica *(op. cit.,* Cap. V) y, en verdad, una perspectiva que conduce siempre a "totalidades abiertas". James señala, precisando más su pensa-

miento sobre esta cuestión, que los puntos principales en que se basa el humanismo son: 1) Una experiencia, perccptual o conceptual, debe conformarse con la realidad para ser verdadera. 2) Por 'realidad' no se significa dentro del humanismo sino las otras experiencias conceptuales o perceptuales con las cuales puede hallarse de hecho mezclada una experiencia actual. 3) Por 'conformidad' el humanismo quiere decir tener en cuenta la cosa, de tal modo que se obtenga un resultado satisfactorio *tanto intelectual como prácticamente.* 4) 'Tener en cuenta' y 'resultado satisfactorio' son expresiones que no admiten definición, por ser muchas las vías por las cuales pueden "llenarse" estos requerimientos. 5) Vagamente, y, en general, tomamos en cuenta una realidad *preservándola* en una forma tan poco modificada como sea posible. 6) La verdad que encarna la experiencia conformante debe ser una adición positiva a la realidad previa, y los juicios deben conformarse con ella *(op. cit.,* Cap. III). F. C. S. Schiller no desmiente esencialmente esas "condiciones" del humanismo, pero lo entiende en un sentido más radical, pues no se trata sólo de una ampliación y superación del pragmatismo ni tampoco meramente de una actitud, sino de una verdadera posición filosófica. El "protagorismo" y el "relativismo" de Schiller no significan, ciertamente, una negación de la posibilidad de la "verdad", sino una negación de los cuadros tradicionales dentro de los cuales ésta ha sido presentada. Se trata, pues, de fijar unas ciertas características del humanismo, y éstas podrían ser, según Schiller, las siguientes: (a) Afirmación de una cierta plasticidad de lo real, por la cual podamos adaptarlo a nuestras finalidades como un postulado necesario, (b) Un cierto pluralismo (y desde luego, un completo anti-absolutismo). (c) El individualismo (Cfr. "Why Humanism?" en *Contemporary British Philosophy,* I, págs. 408-40). Pero al convertirse en "posición", el humanismo filosófico parece desmentir sus propios supuestos y desdeñar aquella misma flexibilidad que, según James, constituía su puerta de acceso natural.

En los últimos decenios han surgido nuevas filosofías que se califican a sí mismas de humanistas. De ellas mencionamos dos. Una es la de Gerhard Kränzlin, el cual propone una doctrina que llama *panhumanismo,* basada en una reinterpretación del idealismo hegeliano. Esta doctrina ha sido expuesta y defendida en varias obras: *Die Philosophie von unendlichen Menschen,* 1938; *Das System des Panhumanismus,* 1949, y *Existezphilosophie itnd Panhumanismus,* 1950. La más significativa y completa para el panhumanismo de Kränzlin es la segunda de las citadas, pues la primera constituye el planteamiento del problema y la última es una confrontación del idealismo con el existencialismo de la cual resulta que solamente lo que tiene este último de idealista es justificado. Kränzlin considera el panhumanismo como una doctrina metafísica de carácter funcionalista y relacionista, y estima que no sólo en Hegel, sino inclusive en la "metafísica tradicional" hay un fundamento idealista que explica la "inevitabilidad" de tal tendencia. Otra doctrina humanista es la más "popular" de Corliss Lnmont, quien defiende en su *Humanism as a Philosophy* (1949; 4a ed., 1958) un humanismo naturalista y anti-idealista basado en las afirmaciones siguientes: antisobrenaturalismo; evolucionismo radical; inexistencia del alma; autosuficiencia del hombre; libertad de la voluntad; ética intramundana; valor del arte, y humanitarismo.

Para el humanismo renacentista, además de las obras mencionadas en el texto del artículo, véanse: Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien,* 1860, ed. rev., 1890 (trad. esp.: *La cultura del Renacimiento en Italia,* 1942). — P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci,* 3 vols., 1906-1913. — K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus,* 1918. — L. Olschki, *Geschichte der neusprachlicen wissenschaftlichen Literatur,* 3 vols., 1919-1927. — R. Sabbadini, *Il metodo degl'umanisti,* 1920. — G. Toffanin, *Chè cosa fu l'Umanesimo,* 1928. — Íd., íd., *Storia dell'Umanesimo,* 3 vols., 1950 (trad. esp.: *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días,* 1953). — F. Olgiati, *L'anima del umanesimo e del rinascimento,* 1925. — R. Weiss, *The Dawn of Humanism in Italy,* 1947. — G. Highet, *The Classical Tradition,* 1949 (trad. esp.: *La tradición clásica,* 1958). — G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento,* 3 vols., 1949-1951. — G. M. Sciacca, *La visione della vita nell'umanesimo,* 1954. — H. Baron, *The Crisis of he Early Italian Renaissance,* 2 vols., 1955. — Véase también bibliografía de RENACIMIENTO.

Para el llamado "humanismo antiguo" y "humanismo medieval" especialmente como antecedentes del humanismo renacentista, véanse: Werner Jaeger, *Antike und Humanismus,* 1925. — Engelbert Drerup, *Der Humanismus in seiner Geschichte, seinen Kulturwerten und seiner Vorbereitung im Unterrichtswesen der Griechen,* 1934. — H. Baker, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea,* 1947. — É. Gilson, *Les idées et les lettres,* 1932 (Capítulo: "Humanisme médiéval et Renaissance"). — Gerald G. Walsh, *Mediaeval Humanism,* 1942. — P. Renucci, *L'aventure de l'humanisme europeen au moyen âge,* 1953.

Exposición de diversas corrientes en el humanismo moderno y contemporáneo: Richard Hönigswald, *Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus. Eine problemgechichtliche Betrachtung,* 1918. — Heinrich Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart,* 2 vols., 1950-1951. — Ramiro de Maeztu, *La crisis del humanismo,* 1919. — Julius Stenzel, *Die Gefahren des modernen Denkens und der Humanismus,* 1928. — A. Boehlen, *Moderner Humanismus,* 1957. — Armando Rigobello, *L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo,* 1958. — Albert Rehm, *Neuhumanismus einst und jetzt,* 1931. — A. Etchéverry, S. J., *Le conflit actual des humanismes,* 1955.

Sobre diversas formas de humanismo. Humanismo pragmatista: F. C. S. Schiller, *Humanism. Philosophical Essays,* 1903. — Id., íd., *Studies in Humanism,* 1912. — W. James, *op. cit. supra.* — Humanismo naturalista: C. Lamont, *op. cit. supra.* — Humanismo cristiano: J. Maritain, *Humanisme intégral,* 1936. — F. Hermans, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien,* 4 vols., 1948 (*I. L'aube; II. Le matin; III. Plein jour; IV. Esquisse d'une doctrine*) (trad. esp.: *Historia doctrinal del humanismo cristiano*) I, 1962). — F. Sánchez-Marín, *Humanismo natural y humanismo cristiano,* 1955. — Humanismo socialista: Fernando de los Ríos, *El sentido humanista del socialismo,* 1926 [ciertas obras de autores marxistas [véase MARXISMO] se refieren asimismo al "humanismo socialista"]. *Véase* también Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme,* 1953. — Humanismo ateo: Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* 1946, 4ª ed., 1950

(trad. esp.: *El drama del humanismo ateo,* 1949). — Humanismo cultural: René Gillouin, *Un nouvel humanisme: l'humanisme comme principe de culture,* 1931. — Humanismo "existencialista": J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* 1946 (trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo,* 1947). — M. Heidegger, *Brief über den Humanismus,* en el tomo *Platons Lehre von der Wahrheit,* 1947 (trads.: esp.: *Carta sobre el humanismo,* 1959; "Carta sobre el humanismo", *Realidad* Nos. 7 y 9 [1948]; "Carta sobre el humanismo", en el volumen *Sobre el humanismo,* 1961). — Humanismo y ciencia: É. Bréhier, *Science et humanisme,* 1947. — E. Schrödinger, *Science and Humanism,* 1951. — D. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne,* 1953. — L. Berard y P. Vallery-Radot, *Science et humanisme,* 1954. — Humanismo y maquinismo: G. Friedmann, *Machine et humanisme,* 1946 y sigs. (*I. La crise du progrès; II. Problèmes humains du machinisme industriel* [trad. esp.: *Problemas humanos del maquinismo industrial,* 1957]; *III. Essai sur la civilisation technicienne*). — Humanismo en el sentido de las "humanidades": François Charmot, S. J., *L'humanisme et l'humain,* 1934. — "Humanismo positivo": G. della Volpe, *Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialista,* 1949.

Obras diversas sobre el humanismo, con definiciones del humanismo, bosquejos de filosofías humanistas, examen de diversas formas de humanismo, etc.: J. S. Mackenzie, *Lectures on Humanism,* 1907. — J. B. S. Haldane, *The Philosophy of Humanism, and Other Subjects,* 1922. — E. Carrara, *Lineamenti dell'umanesimo,* 1930. — G. Gentile, *La concezione umanistica del mondo,* 1931. — H. Rädiger, *Wesen und Wandlung des Humanismus,* 1937. — Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica,* 1940, 2ª ed., 1962. — Arthur Liebert, *Der universale Humanismus. I. Grundlegung. Prinzipien und Hauptgebiete des universalen Humanismus,* 1941. — Ferdinand Robert, *L'humanisme: essai de définition,* 1946. — Armando Tagle, *El desarrollo humanista de la historia. Hacia una comprensión del humanismo,* 1946. — M. Gentile, *Umanesimo e filosofia,* 1947. — G. Rey, *Humanisme et surhumanisme,* 1955. — O. Gurméndez, *Teoría del humanismo,* 1955. — A. Ruiz de Elvira, *Humanismo y sobrehumanismo,* 1955. — K. Barth, K. Jaspers, H. Lefèbvre *et al., Hacia un nuevo humanismo* (trad, esp., 1957). — Manuel Granell, *El humanismo como responsabilidad,* 1959 [Cuadernos Taurus, 25], especialmente págs. 11-76.

HUMBOLDT (KARL WILHELM VON) (1767-1835), nac. en Potsdam (hermano del naturalista Alexander von Humboldt [nac. en Berlín: 1769-1859]), estudió en Franfurt a.O. y en Gottinga y residió en Berlín, Jena y diversos países extranjeros (Austria, Francia, España —donde estudió la lengua vasca—, Italia e Inglaterra) como representante diplomático. En 1814-1815 representó a Prusia en el Congreso de Viena. Interesado, probablemente por la incitación de Schiller y Goethe, en las cuestiones relativas a la naturaleza y orígenes del lenguaje, desarrolló la teoría (muy favorecida por los románticos) según la cual el lenguaje expresa el "espíritu del pueblo" (v.); por lo tanto, este espíritu se puede investigar y comprender mediante un estudio del correspondiente lenguaje. El lenguaje no es para Humboldt primariamente comunicación, sino "expresión del espíritu" en cuanto "espíritu colectivo". La filosofía del lenguaje de K. W. von Humboldt estaba estrechamente relacionada con su filosofía del "ideal de la humanidad", ideal fundado a la vez en la antigüedad griega clásica (especialmente desde el punto de vista estético) y en la espiritualidad y universalidad modernas. La humanidad es para Humboldt como un gran organismo que se desenvuelve históricamente, revelando sucesivamente sus potencialidades y llevando a culminación sus tesoros espirituales. Humboldt se ocupó asimismo de filosofía política, estableciendo los límites entre el poder del Estado y la libertad del individuo, con fuerte tendencia a subrayar la importancia de la última.

Las obras de K. W. von H. son muy numerosas; citamos sólo algunas de interés más particularmente filosófico: *Sokrates und Plato, über die Gottheit, über Vorsehung und Unsterblichkeit,* 1787 (*S. y P., sobre la divinidad, sobre la providencia y la inmortalidad*). — *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, escrita en* 1792, publicada en 1851 (*Ideas para un ensayo de determinar los límites de la actividad del Estado*). — *Ästhetische Versuche über Goethes Hermann und Dorothea,* 1799 (*Ensayos estéticos sobre el "Hermann y Dorotea" de Goethe*). — *Über die vergleichende Sprachstudien,* 1820 (*Sobre los estudios comparados del lenguaje*). — Muchos de los escritos de K. W. von H. son memorias, artículos, monografías, reseñas, etc. — Edición de obras: *W. von Humboldts Gesammelte Schriften,* publicadas por la Academia de Ciencias de Berlín, desde 1904 (hasta ahora se han publicado 18 vols.). Entre las colecciones de cartas mencionamos: *Briefwechsel mit Schiller,* 3ª ed., 1900, ed. A. Leitzmann; *Briefe an eine Freundin* [Charlotte Diedel], 2 vols., 1909-1919, ed. A. Leitzmann; *W. und Karoline von H. in ihren Briefen,* 6 vols., 1906-1913, ed. Anna von Sydow. — Véase R. Haym, *W. von H. Lebensbild und Charakteristik,* 1856. — Eduard Spranger, *W. von H. und die Humanitätsidee,* 1909, 2ª ed., 1928 (trad. esp.: *G. H. y la idea de la humanidad,* 1945). — Id., íd., *W. von H. und die Reform des Bildungswesens,* 1910, 2ª ed., 1919. — W. Schultz, *Die Religion W. von Humboldts,* 1932. — R. Leroux, *G. de H.,* 1932. — W. Lammers, *W. v. Humboldts Weg zur Sprachforschung 1785-1801,* 1936. — Paul Binswanger, *W. von H.,* 1937. — E. Howald, *W. v. H.,* 1944. — José M. Valverde, *G. de H. y la filosofía del lenguaje,* 1955.

HUME (DAVID) (1711-1776) nac. en Edimburgo. Después de trabajar un tiempo en el negocio de su padre, en Bristol, pasó a Francia (en La Flèche, donde estudió Descartes), y allí permaneció desde 1734 a 1737. Acuciado por el deseo de celebridad literaria —su "pasión dominante", según propia confesión—, escribió durante su estancia en Francia el *Treatise* (véanse títulos completos de obras y fechas de publicación en bibliografía). Publicado poco después en tres volúmenes "falleció al salir de las prensas". El *Treatise* se publicó durante la estancia del autor en Escocia. En 1741 y 1742 aparecieron sus ensayos morales y políticos (Cfr. bibliografía), que lograron éxito. Alentado por éste, Hume procedió a reescribir y revisar el *Treatise;* la revisión de la primera parte apareció en 1748 bajo el título de *Philosophical Essays concerning Human Understanding;* en 1751 apareció una segunda edición con el título An *Enquiry concerning Human Understanding* — el título con el que hoy es conocido, y que se suele abreviar *Enquiry.* Antes de la publicación de dichos Ensayos Hume

trató, sin lograrlo, de ocupar una cátedra de ética y de "filosofía pneumática" en Edimburgo; después de esto, fue preceptor y luego secretario del general St. Clair, con quien se marchó durante un tiempo al extranjero, regresando a Escocia en 1749. Una revisión de la tercera parte del *Treatise* apareció en 1751 —el mismo año que el *Enquiry*— bajo el título An *Enquiry concerning the Principles of Morals*. Hume consideró muy importante esta obra, que, por motivos que se verán luego, ha sido oscurecida por el *Enquiry* sobre el entendimiento humano. Entre 1752 y 1757 Hume publicó otras varias obras, incluyendo sus dos "Historias" de Inglaterra. En 1763 Hume se dirigió de nuevo a Francia como secretario de la Embajada inglesa, relacionándose estrechamente con los enciclopedistas franceses (v. ENCICLOPEDIA). En 1716 se dirigió a Londres (acompañado de Rousseau, con quien, por lo demás, rompió poco después). Tras ejercer por un tiempo un cargo oficial en Londres, Hume regresó en 1769 a Edimburgo. Sus *Diálogos sobre la religión natural* aparecieron sólo diez años después de la muerte del autor. La razón de que el ensayo sobre el entendimiento humano haya sido durante muchos años la obra más conocida y comentada de Hume —suplementada por el *Treatise* en cuanto trata en gran parte los mismos temas— se debe casi enteramente a que Hume ha sido visto con frecuencia "desde Kant", como el autor que despertó a Kant de su "sueño dogmático". Así, Hume ha sido considerado con frecuencia como un "crítico del conocimiento" y sobre todo como un "crítico de las nociones de substancia y de causa". Desde este punto de vista, Hume ha sido visto al mismo tiempo como sucesor de Berkeley y de Locke y como el autor que llevó a culminación el llamado "empirismo inglés". Por otro lado, se ha puesto de relieve, especialmente durante las dos últimas décadas, que tanto o más importante que el puesto que Hume ocupa en la teoría del conocimiento entre Locke y Berkeley por un lado y Kant por el otro, es el lugar que ocupa como "filósofo moral". Desde este último punto de vista, Hume es presentado menos como un sucesor de Berkeley y un precursor de Kant que como un discípulo de Hutcheson (v.). En este respecto Hume fue influido no sólo por el mencionado autor, sino también por Malebrance, Pierre Bayle y, en último término, por Carneades. Esta segunda imagen de Hume es la imagen de un "filósofo moral escéptico". Se ha indicado también que Hume ocupa sobre todo un lugar dentro de la historia del escepticismo en general y en particular dentro de la historia del escepticismo moderno (véase ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS). Acaso como reacción contra estas últimas interpretaciones de Hume se ha vuelto en parte a la idea de un Hume como "teórico (y crítico) del conocimiento"; en todo caso, se ha indicado que en su epistemología reside su mayor originalidad y, a pesar de todo, su mayor influencia. No es nuestra tarea discutir aquí cuál es "la verdadera imagen filosófica de Hume". Es altamente probable que cuando menos las dos principales "imágenes" —la del crítico del conocimiento y la del filósofo moral escéptico— sean justas dentro de ciertos límites. En el presente artículo no excluiremos al Hume como filósofo moral, pero daremos la precedencia al Hume como crítico del conocimiento a causa de las orientaciones que hemos seguido a lo largo de la presente obra. Así, sin prejuzgar si la crítica humiana del conocimiento es o no "anterior" a las ideas morales del autor, empezaremos con ella, tanto más cuanto que ya en ella se manifiesta el espíritu general de Hume como "escéptico práctico" y como dado al "razonamiento moral" (en el sentido de 'probable' que tiene en su caso, y en muchos otros de su época, el vocablo 'moral').

Hume estima que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana, de modo que en vez de llevar a cabo investigaciones filosóficas que en el mejor de los casos terminen por conquistar un castillo o un villorio, es mejor avanzar hasta la capital misma y extender desde ella nuestras conquistas. La "ciencia del hombre" es así "el único fundamento sólido de todas las demás ciencias". Pero tal ciencia debe basarse en la experiencia y en la observación y no en especulaciones gratuitas y quiméricas. Hay que investigar, pues, "la naturaleza del entendimiento humano" para averiguar sus poderes y sus capacidades; hay que cultivar "la verdadera metafísica", único modo de destruir la metafísica "falsa y adulterada".

Fundamental en el estudio propuesto por Hume es la investigación del "origen de nuestras ideas". Los resultados de la investigación de Hume a este respecto pueden resumirse en las siguientes proposiciones. En primer lugar, todo lo que el espíritu *(mind)* contiene son percepciones. Éstas pueden ser impresiones o ideas. La diferencia entre ellas consiste en el grado de fuerza y vivacidad: las impresiones son las percepciones que poseen mayor fuerza y violencia. Ejemplos de impresiones son las sensaciones, las pasiones y las emociones. Las ideas son solamente copias o imágenes desvaídas de las impresiones tal como las posee el espíritu en los procesos del pensamiento y del razonamiento. Por otro lado, las percepciones pueden ser simples o complejas; por tanto, hay impresiones simples y complejas e ideas simples y complejas. Las percepciones simples, tanto impresiones como ideas, son las que no admiten distinción ni separación. Así, la percepción de una superficie coloreada es una impresión simple, y la idea o imagen de la misma superficie es una idea simple. Las percepciones compuestas, tanto impresiones como ideas, son aquellas en las cuales pueden distinguirse partes. Así, la visión de París desde Montmartre es una impresión compleja, y la idea o imagen de tal impresión es una idea compleja.

La distinción entre impresiones e ideas simples y complejas permite a Hume resolver una cuestión fundamental. Una teoría del conocimiento empirista tiende a derivar todas las ideas de las impresiones originarias. Y, en último término, esto es lo que Hume se propone hacer. Pero no sin reconocer una importante restricción. En efecto, aunque hay, en general, una gran semejanza entre las impresiones complejas y las ideas complejas, no puede decirse que las segundas sean siempre copias exactas de las primeras. Por tanto, no puede establecerse tal completa semejanza entre las impresiones y las ideas complejas. En cambio, cuando se trata de impresiones e ideas simples, la semejanza puede ser afirmada. No puede ser probada universalmente, pero no puede darse, al parecer, ningún ejemplo de falta de semejanza. Hume no dice,

pues, que hay necesariamente semejanza, sino que el *onus probandi* de la falta de ella debe recaer en el que sostiene que no la hay o puede no haberla. Así, en el nivel de las impresiones e ideas simples se restablece la tesis fundamental empirista: no hay ninguna idea simple que no tenga una impresión correspondiente, y no hay ninguna impresión simple que no tenga una idea correspondiente. O también: todas las ideas simples se derivan de impresiones simples que corresponden a ellas y que representan exactamente.

Λ su vez, las impresiones pueden dividirse en impresiones de sensación e impresiones de reflexión. Las primeras surgen en el alma originariamente, de causas desconocidas. Las segundas se derivan en gran parte de nuestras ideas de acuerdo con el orden siguiente: impresión (por ejemplo, de calor o placer) - percepción (de calor o placer de alguna clase) - copia de esta impresión en el espíritu y permanencia de ella después de terminar la impresión - idea - retorno de esta idea al alma produciendo nuevas impresiones - impresión de reflexión - copia de esta impresión de reflexión por la memoria y la imaginación - idea - producción por esta idea de nuevas impresiones e ideas. Así, hay impresiones de sensación, ideas, e impresiones de reflexión. Las impresiones de sensación son estudiadas por los "filósofos naturales". Las impresiones de reflexión (como pasiones, emociones, etc.) surgen de las ideas. Por tanto, las ideas constituyen el primer objeto de estudio.

Nos hemos extendido con cierto detalle sobre estas definiciones y distinciones de Hume, porque son fundamentales para entender todo su pensamiento. Éste consiste en gran parte en un examen de las ideas (un examen del entendimiento) y en un examen de las pasiones — al cual sigue un examen de "la moral". De este modo pueden verse los dos aspectos básicos de la filosofía de Hume: el epistemológico y el "moral". La epistemología de Hume se funda en buena parte en la doctrina de la conexión o asociación de ideas (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO). Pero antes de ver qué función ejerce esta doctrina es preciso referirse a otra distinción fundamental: es la que Hume establece entre lo que llamaremos "hechos" *(matters of fact) y* "relaciones" *(relations of ideas).* Esta distinción ha ejercido gran influencia y un fragmento considerable de la tradición empirista y positivista posterior a Hume se funda en ella.

La distinción es importante en cuanto que mediante la misma se puede establecer qué uso propio se hace de las ideas al razonar y cómo se introduce "el método experimental del razonamiento". La distinción permite asimismo eliminar las entidades ficticias producidas por la "metafísica adulterada", la cual cree poder demostrar la existencia de una entidad cuando es capaz de dar razón de esta entidad sin atenerse a la experiencia.

El razonamiento consiste en un descubrimiento de relaciones. Unas de estas relaciones lo son entre hechos; otras relaciones lo son entre lo que hemos llamado "relaciones" (las "relaciones de ideas"). Decir: "El oro es amarillo" o "El hidrógeno es menos pesado que el aire" es establecer relaciones entre hechos. Decir: "La suma de 4 y 4 es igual a 8" o "La suma de los tres ángulos de un triángulo (en un espacio euclídeo plano) es igual a dos ángulos rectos" es establecer relaciones entre relaciones. Las proposiciones sobre hechos son contingentes; no hay ninguna necesidad de que los hechos sean tales como de hecho son, ni ninguna necesidad de que se relacionen tal como de hecho se relacionan. Las proposiciones sobre relaciones son necesarias; su verdad deriva de que lo contrario de una de tales proposiciones constituye una contradicción. Las proposiciones sobre hechos dicen algo, pero sólo son probables. Las proposiciones sobre relaciones son absolutamente ciertas, pero no dicen nada — es decir, nada acerca de lo que "hay". No puede pasarse, pues, de unas proposiciones a las otras, ya que son completamente heterogéneas entre sí. Las proposiciones verdaderas sobre hechos están fundadas en la experiencia; las proposiciones verdaderas sobre relaciones están fundadas en la no contradicción. No hay otras proposiciones posibles; por tanto, todos los libros que contengan enunciados que no sean "razonamiento demostrativo" (como el de la lógica o la matemática) o "razonamiento probable" (como el de la experiencia) deben "arrojarse a las llamas". Así, Hume "arroja a las llamas" los libros que, como los de teología o metafísica, no contienen más que "falsas proposiciones" en el sentido de ser proposiciones que parecen serlo sin serlo en verdad.

Hume aplica estas nociones a una detallada crítica de toda clase de "ideas" para ver en qué medida tales "ideas" están o no fundadas en la experiencia o constituyen "relaciones de ideas". No podemos extendernos en esta crítica, pero mencionaremos tres aspectos básicos de ella: la idea de existencia; la idea de relación causal y la idea de substancia (bajo el aspecto de la idea de la identidad personal).

En cuanto a la idea de existencia nos limitaremos a señalar que, según Hume, no hay nada que pueda llamarse "existencia" independientemente de la idea de lo que concebimos ser existente. La idea de existencia no agrega nada a la idea de un objeto: 'objeto' y 'objeto existente' son expresiones sinónimas. Por otro lado, para admitir la idea de un objeto hay que referirse a la impresión que le ha dado origen.

Respecto a la relación causal, nos hemos referido a ella en el artículo Causa (v.). Agreguemos, o reiteremos, que como las proposiciones sobre relaciones causales son proposiciones sobre hechos, no son necesariamente verdaderas. La experiencia nos muestra que a un cierto hecho (o acontecimiento) sucede regularmente otro cierto hecho (o acontecimiento); el primer hecho es llamado "causa" y el segundo "efecto". Pero la experiencia no puede mostrarnos que hay necesidad en la conexión causal, pues esta no es una conexión de las del tipo de las "relaciones de ideas" (como las conexiones lógicas o matemáticas). En otros términos, el efecto no está contenido necesariamente en la causa, como afirman los "racionalistas". Las conexiones causales son inferencias probables, fundadas en las asociaciones de ideas tal como han tenido lugar en el pasado, lo que nos permite predecir —con "certidumbre moral"— el futuro. Inferimos que la llama es efecto del fuego cuando asociamos mediante semejanza la impresión de la llama con ideas de llamas que hemos visto en el pasado y que hemos relacionado mediante contigüidad con la idea del fuego. La conexión causal

es, pues, una inferencia fundada en la repetición; ésta engendra la "costumbre", la cual produce la "creencia" (v.). La ciencia de las cosas naturales se basa, así, en una serie de creencias; la certidumbre es resultado de la repetición de la experiencia y, por consiguiente, el conocimiento de la Naturaleza —y, en general, de todos los hechos— es asunto de probabilidad. Ello no significa que Hume niegue la constancia de las leyes naturales. En rigor, Hume se opone a los "milagros". Pero la constancia mencionada no es asunto de necesidad lógica o racional, sino resultado de observación.

Sobre la substancia, puede decirse algo similar a lo dicho sobre la existencia; la idea de substancia no se deriva de ninguna impresión de sensación o de reflexión: es "una colección de ideas simples unidas por la imaginación". En otros términos, no hay ninguna realidad que se llame "substancia". 'Substancia' es sólo un nombre que se refiere a una colección o haz *(bundle)* de cualidades. No hay, pues, las cualidades de una cosa *más* su substancia. Ahora bien, todo eso puede aplicarse a la noción de "yo" *(self)* y a la de "identidad personal". Cuando entro en lo que se llama "yo", proclama Hume, "topo siempre con alguna percepción particular u otra". Ello no significa que no pueda hablarse de "yo" y de "yo mismo"; sólo ocurre que no hay un yo substancial, sino, una vez más, una serie de percepciones unidas asociativamente. Lo mismo puede decirse de la llamada "simplicidad".

Puede verse, pues, que en cada caso la noción de asociación y las diversas formas de asociación son fundamentales para Hume con el fin de resolver los problemas planteados por su "crítica del conocimiento". Ahora bien, lo mismo sucede en lo que toca a su "filosofía moral".

Hume considera que la percepción moral no es cosa del entendimiento, sino de "los gustos" o "sentimientos". Éstos no son gustos y sentimientos de unos supuestos principios absolutamente evidentes; los gustos y sentimientos lo son de cada cosa particular. Además, lo son en tanto constituyen juicios del individuo al aprobar o reprobar una acción, un sentimiento, etc. No se puede demostrar que algo es bueno o malo mediante argumento racional; *a fortiori,* no se puede convencer a nadie de que algo es bueno o malo mediante tal tipo de argumento. La razón no es la maestra de las pasiones; si hay alguna relación entre ellas lo es en el sentido de que la razón es "esclava de las pasiones". Estas pasiones pueden ser directas (o derivadas inmediatamente de la experiencia, como el placer, el dolor, la aversión, el miedo, la esperanza, etc.) o indirectas (o derivadas de una relación doble de impresiones a ideas, como el amor y el odio). En todos los casos los juicios de aprobación o reprobación de las pasiones son juicios de hechos y, por tanto, no son "necesarios". Ahora bien, hay dos tipos fundamentales de experiencia —el placer y el "desplacer"— que regulan la vida de las pasiones en el sentido de condicionar empíricamente la aprobación o reprobación. La teoría moral de Hume es una teoría hedonista o cuando menos se halla fuertemente influida por el hedonismo (VÉASE). Así, la conjunción de ciertas experiencias con el placer y la conjunción de otras experiencias con el "desplacer" hace esperar una realidad similar a la que se observa en la relación causal antes tratada. La acción voluntaria y la conducta se siguen no de la obediencia a un principio o de un razonamiento, sino de la expectación de la aparición de un sentimiento de placer o de la desaparición o eliminación de un sentimiento de "desplacer". Ello no significa, sin embargo, que la doctrina moral de Hume sea radicalmente "subjetiva". Junto a la experiencia "pasional" subjetiva hay la experiencia "pasional" inter-subjetiva. En este punto Hume se muestra grandemente influido por las ideas de Hutcheson sobre la simpatía (v.). Además, se halla influido por la idea de que hay una "naturaleza humana" que es igual en todos los hombres y que hace posible no sólo ciertas regularidades en la conducta moral, sino también la aceptación de la obligación, de la justicia y de otras "normas" morales y sociales. Aunque la justicia y, en general, todas las "obligaciones" son para Hume "artificiales", hallan un fundamento sólido en el "egoísmo" propio de cada individuo humano. Los hombres han descubierto y promovido "virtudes artificiales" con el fin de alcanzar una seguridad sin la cual les sería imposible convivir. La artificialidad de tales virtudes no es, sin embargo, equivalente a una mera convención arbitraria; de alguna manera lo artificial se halla fundado en lo "natural".

La fuerte tendencia de Hume a la "observación de los hechos" se manifiesta asimismo en sus doctrinas acerca de la religión. Las "verdades religiosas" —tales como la sustancialidad e inmortalidad del alma, la existencia de Dios, etc.— no pueden demostrarse mediante la razón. Tampoco puede mostrarse racionalmente que no hay tales "verdades". Así, Hume rechaza tanto el esplritualismo como el materialismo racionalista. Pero el rechazo de toda prueba *a priori* no significa que Hume rechace toda prueba: hay pruebas *a posteriori,* como la derivada de la observación del orden del mundo, que son por lo menos convincentes, o persuasivas. Las "verdades religiosas" son también, como todas las otras "verdades", asunto de probabilidad y plausibilidad. De ahí que sea difícil concluir que Hume fue un teísta, un ateo o un agnóstico; su actitud es a menudo agnóstica y, por así decirlo, moderadamente teísta, pero en ningún caso *dogmáticamente* teísta o atea. El principal y constante enemigo de Hume es el dogmatismo; toda certidumbre en cualquier esfera —en la ciencia, en la moral o en la religión— es sólo "certidumbre moral".

Obras: *A Treatise of Human Nature,* en "tres libros" (Libro I: "Of the Understanding"; Libro II: "Of the Passions"; Libro III: "Of Morals"), los dos primeros publicados en 1739 y el tercero en 1740. — Un *Abstract of the Treatise of Human Nature* apareció en 1740. — *Essays, Moral and Political,* 2 vols., 1741-1742. — *Of Miracles,* 1748. — *Of Providence and a Future State,* 1748. — *Philosophical Essays concerning Human Understanding,* 1748; la segunda edición, publicada en 1751, lleva el título bajo el cual se conoce hoy la obra: *An Enquiry concerning Human Understanding.* Se trata de una revisión del Libro I del *Treatise. An Enquiry concerning the Principles of Morals,* 1751 [revisión del Libro III del *Treatise*]. — *Political Discourses,* 1752. — *Four Dissertations,* 1757 [incluye "A Dissertation on the Passions", revisión del Libro II del *Treatise,* y "The Natural History of Religion"]. — *History of England under the House of Tudor,* 1759. — *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Ac-*

cession of Henry VII, 1761. — Essays on Suicide and the Immortality of the Soul, 1777 [aparecieron anónimamente, y con nombre de autor en 1783]. — Dialogues concerning Natural Religion, 1779 [póstumos; escritos en 1752]. — Las obras de Hume consideradas como fundamentales son el Treatise of Human Nature y An Enquiry concerning Human Understanding [a veces se agregan los Dialogues concerning Natural Religion]. — Para el conocimiento de la personalidad de Hume es importante su Autobiography, ed. Adam Smith, 1777. También es importante la correspondencia: Letters of D. Hume to William Strahan, 1900, ed. Hill. — The Letters of David Hume, 2 vols.: I (1727-1765), 1932, ed. J. Y. T. Greig; II (1766-1776), 1932, ed. id. Supp. Vol., 1954, ed. R. Klibansky y E. C. Mossner. Edición de obras: The Philosophical Works of D. H., 4 vols., 1874-1875, ed. T. H. Green y T. H. Grose. — Ediciones críticas: Treatise, 1951, ed. L. A. Selby-Bigge [en gran parte es reimpresión de una edición de 1888]. Entre otras eds. (no críticas) del Treatise, mencionamos: 2 vols., A. D. Linsay, 1911, reimp., 1920, 1926, 1928, 1934. — Ed. del Abstract en 1938 por J. M. Keynes y P. Sraffa. — Enquiries [sobre el entendimiento humano y sobre los principios de la moral], 1902, ed. L. A. Selby-Bigge, reimp., 1951. — The Natural History of Religion, 1956, ed. H. Chadwick. — Dialogues concerning Natural Religion, 2ª ed., 1947, ed. N. K. Smith. — Political Essays, 1953, ed. C. W. Hendel. — Bibliografía: T. E. Jessop, A Bibliography of D. H. and of the Scottish Philosophy, 1938. — Entre las trads. modernas de Hume al español mencionamos: Tratado (1923); Investigación sobre el entendimiento humano (1939); Investigación sobre los principios de la moral (1941); Diálogos sobre religión natural (1942) [parcial].

Sobre la vida de Hume: J. H. Burton, Life and Correspondence of D. H., 2 vols., 1846-1850. — J. V. T. Greig, D. H., 1931. — E. C. Mossner, The Forgotten H.: le bon David, 1943. — Íd., íd., The Life of D. H., 1954.

Muy numerosas son las obras sobre H., tanto sobre su filosofía general, como sobre diversos aspectos de su obra, precursores, influencia, relación con Hutcheson, Berkeley, Kant, etc. En la 4ª ed. de la presente obra mencionamos cierto número de trabajos sobre Hume publicados a partir de 1868; así por ejemplo, trabajos de F. Jodl (1871), E. Pfleiderer (1874), C. Ritter 1878), Th. Huxley (1879), E. König (1881 [sobre idea de substancia en Locke y Hume]), Th. G. Masaryk (1884), P. Linke (1901). En la presente ed. nos limitaremos a varios trabajos publicados a partir de 1903, con excepción de una obra de Meinong aparecida antes: A. von Meinong, Hume-Studien, 2 vols., 1877-1882 (I. Zur Geschichte und Kirtik der modernen Nominalismus; II. Zur Relationstheorie). — O. Quast, Der Begriff des Beliefs bei D. H., 1903. — R. Hönigswald, Ueber die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung, 1904. — A. Thomsen, D. H., hans Liv og hans Filosofi, I, 1911. — Margaret Merleker, Humes Begriff der Realität, 1920 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 52]. — C. W. Hendel, Studies in the Philosophy of D. H., 1925, 2ª ed., 1963. — R. Metz, D. H. Leben und Philosophie, 1929. — C. V. Salmon, The Central Problem of D. Hume's Philosophy, 1929 [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 10]. — A. Leroy, La critique et la religion chez D. H., 1930. — M. S. Kuypers, Studies in the Eighteenth-Century Background of Hume's Empiricism, 1930. — B. M. Laing, H., 1932. — J. Laird, Hume's Philosophy of Human Nature, 1931. — Galvano della Volpe, La filosofia dell'esperienza di D. H., 2 vols., 1933-1935. — Íd., íd., D. H. o il genio dell'empirismo, 1937. — R. W. Church, D. Hume's Theory of the Understanding, 1935. — C. Maund, Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination, 1937. — H. H. Price, Hume's Theory of the External World, 1940. — N. K. Smith, The Philosophy of D. H.: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines, 1941. — R. M. Kydd, Reason and Conduct in Hume's Treatise, 1946. — Mario del Pra, H., 1949 (vol. XVI de la Storia universale della filosofia, ed. Bocca). — A. B. Glatke, Hume's Theory of the Passions and of Morals, 1950. — D. G. MacNabb, D. H.: His Theory of Knowledge and Morality, 1951. — J. A. Passmore, Hume's Intentions, 1952. — A. Cresson y G. Deleuze, D. H. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, 1952. — G. Deleuze, Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon H., 1953. — A. H. Basson, D. H., 1957. — Farhang Zabeeh, H., Precursor of Modern Empirism: An Analysis of His Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic, and Mathematics, 1960. — Anthony Flew, Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Inquiry, 1961.

HUSSERL (EDMUND) (1859-1938), nac. en Prossnitz (Moravia), estudió matemáticas en Weierstrass y asistió a las clases de Brentano en la Universidad de Viena (entre 1884 y 1886). Las lecciones de Brentano influyeron grandemente no sólo en la formación filosófica de Husserl, sino también en la "idea general de la filosofía" que éste se forjó. "Privatdozent" en la Universidad de Halle de 1887 a 1901, y en la Universidad de Göttinga de 1901 a 1916, Husserl fue nombrado en 1916 profesor titular en la Universidad de Friburgo i.B., donde enseñó hasta su jubilación en 1928.

Las dificultades que ofrece abreviar el pensamiento de un filósofo son siempre grandes. En el caso de Husserl parecen, además, insuperables. Por lo pronto, los escritos de Husserl publicados durante su vida e inclusive algunos de los que aparecieron poco después de su muerte, representan sólo una parte de su pensamiento. Por otro lado, el modo de pensar de Husserl, especialmente el que revelan las "obras inéditas" en curso de publicación, es esencialmente "deslizante"; es un pensamiento que consiste en gran parte en "hacerse" y en "constituirse". Como por la índole de la presente obra tendremos que abreviar y esquematizar sin tregua no nos será posible dar de Husserl —como, por lo demás, de otros filósofos, en particular de los mayores— una imagen siquiera razonablemente fiel. Hemos procurado paliar en lo posible este inconveniente del mismo modo que lo hemos hecho con otros filósofos: refiriéndonos a algunos conceptos fundamentales en otros artículos de la obra. Especialmente importante es en el actual respecto el artículo FENOMENOLOGÍA, que puede considerarse como un complemento directo del presente, pero deben tenerse presentes asimismo las llamadas hechas a otros artículos.

Eugen Fink (v.), que fue uno de los discípulos de Husserl más cercanos al maestro, ha propuesto "dividir" —o "articular", cuando menos evolutivamente— el pensamiento de nuestro autor en tres períodos: el de Halle (que culmina en las *Investigaciones lógicas);* el de Göttinga (que culmina en las *Ideas); y* el de Friburgo i.B. (que culmina en la *Lógica formal y trascendental).* Otro discípulo de Husserl, Herbert Spiegelberg, ha

propuesto "dividir" o "articular" el pensamiento de Husserl en otros tres períodos: el "período pre-fenomenológico", hasta 1901 (cuyas ideas corresponden al primer volumen de las *Investigaciones);* el "período fenornenológico", hasta 1906 aproximadamente (cuyas ideas, primariamente epistemológicas, corresponden al segundo volumen de las *Investigaciones); y* el período de "la fenomenología pura", que se organiza hacia 1906, y que conduce a la formulación de un nuevo trascendentalismo y, en último término, a un "idealismo fenomenológico".

Hay razones para estas dos "divisiones" siempre que no se olvide que más bien que de "períodos" más o menos claramente delimitados se trata de "reorientaciones" del mismo pensamiento y sobre todo del mismo "tipo de pensar". De las dos, preferimos la de Fink, y a ella nos atendremos sustancialmente, pero advertiremos que el "paso" del segundo volumen de las *Investigaciones* a las *Ideas* parece ser más continuo de lo que Fink da a entender y que, por otro lado, el "período de las *Ideas"* no comienza propiamente con la publicación de éstas, o muy poco antes de la publicación, sino, como repara Spiegelberg, hacia 1906. En efecto, según hace notar Walter Biemel en su introducción a la edición de *La idea de la fenomenología* (5 conferencias dadas por Husserl en Göttinga, del 26 de abril al 2 de mayo de 1907; véase HUSSERLIANA, II [Cfr. bibliografía de este artículo para los títulos originales y fechas de publicación]), Husserl había llegado ya cuando menos a principios de 1907 a la idea de la necesidad de transformar la fenomenología como psicología descriptiva en una fenomenología como fenomenología trascendental. El propio Husserl se expresó claramente en este sentido en uno de los manuscritos procedentes del año 1907 y citados al efecto por W. Biemel *(op. cit.,* pág. ix). Entre los grandes filósofos del pasado que son fundamentales para entender a Husserl figuran Platón, Descartes y Kant. Parece que la transformación a que antes nos referimos está muy estrechamente ligada al creciente interés de Husserl por Kant, o por algunos temas y conceptos kantianos — y especialmente por la idea de la crítica de la razón como filosofía trascendental. Agreguemos que la idea fundamental de reducción (VÉASE) procede asimismo de la época mencionada, como lo muestra el índice de las conferencias redactado por Husserl *(op. cit.,* págs. 3-14) y su elaboración del mismo en la conferencia [o lección] I. Husserl insiste en la idea de que la filosofía se halla en un nivel o dimensión distintos de los de las "ciencias naturales" *(op. cit.,* pág. 24). Ello parece estar en contradicción con el resonante artículo que Husserl publicó en *Logos* (I [1911]) sobre "la filosofía como ciencia rigurosa". Pero debe tenerse presente que la "ciencia" *(Wissenschaft)* de la que se trata aquí es, propiamente hablando, un "saber" —un "saber riguroso" o "saber estricto"— que constituye el patrón para el rigor de las "ciencias", incluyendo las "ciencias naturales".

El primero de los tres mencionados "períodos" en la "evolución" de Husserl incluye sobre todo trabajos cuya orientación o, más exactamente, cuyo modo de pensar es sensiblemente análogo al de autores como Brentano, Carl Stumpf, Anton Marty, Alexius von Meinong y otros. Tales trabajos no son ajenos a los esfuerzos llevados a cabo coetáneamente por Frege (v.) y otros autores para fundamentar la matemática (o, según los casos, el conocimiento matemático) y depurarla de todo "psicologismo" (v.). Además, lo que puede llamarse "la escuela de Brentano" impresionó a Husserl en el sentido de llevarle a la aludida concepción de la filosofía como una "ciencia rigurosa", alejada de toda "especulación" y atenta a fundamentos, conceptos básicos, etc. Es cierto que al comienzo Husserl trató los conceptos matemáticos en forma psicológica, o que parecía tal, pero muy pronto se orientó hacia un "objetivismo". Ya dentro de este último comenzó a desarrollar su forma característica de pensar que no abandonó nunca y que puede describirse en las siguientes palabras de Spiegeíberg: "un sistema al revés". En efecto, aunque para ciertos filósofos contemporáneos el pensamiento de Husserl, especialmente el de las últimas "fases", tiene mucho de "especulativo", no fue nunca tal en el espíritu del propio Husserl, el cual consideraba que pensar filosóficamente equivalía a describir pulcramente "lo que veía". Justamente, la inclusión, en la descripción de "lo que se ve", de los esfuerzos intelectuales llevados a cabo para "verlo", es uno de los motivos que explican el carácter a la vez "fluyente" y "sinuoso" del pensamiento de Husserl. En todo caso, su aspiración desde casi los comienzos consistió en "ver", y "ver" significaba "ver radicalmente". En sus intentos para conseguir lo último, Husserl fue analizando varios conceptos fundamentales a la vez lógicos y gnoseológicos para depurarlos no sólo de psicologismo y subjetivismo, sino también de todos los posibles "supuestos naturalistas", así como para denunciar inadvertidos supuestos ontológicos, tales como el nominalismo. Siguiendo varias otras direcciones coetáneas, Husserl aspiró a liberar a la filosofía de toda idea de confusión con una ciencia natural, y a la vez de liberarla de toda tentación de reducción a la psicología *o* a alguna forma de psicología. La filosofía no tiene por qué ocuparse de los fenómenos de que tratan las ciencias naturales. Tampoco tiene por qué ocuparse de fenómenos psíquicos en cuanto fenómenos reales. Si de algo se ocupa es de una especie de "tercer reino" que no está constituido ni por las cosas ni por sus representaciones: psíquicas: es el reino de lo que algunos filósofos han llamado "las significaciones" y que Husserl concibió como el reino (platónico o cuasi-platónico) de las "esencias" en cuanto "unidades ideales de significación".

Nos hemos extendido sobre este punto en varios artículos (especialmente, ESENCIA, IDEA, FENOMENOLOGÍA). Indiquemos aquí tan sólo que el paso de una lógica pura" a una "fenomenología descriptiva" y luego a una "fenomenología pura" fue facilitado por la elaboración de la noción de conciencia (v.) como vivencia "intencional" — adjetivo necesario, porque no todas las vivencias son necesariamente intencionales (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD. La fenomenología no se ocupa de hechos (v. HECHO); en efecto, todas las experiencias relativas al mundo natural, todas las proposiciones de las ciencias, todas las creencias, etc. quedan "suspendidas" o, mejor dicho, puestas entre paréntesis (v.). El paréntesis o "epojé" (v.) desempeña, sin embargo, sólo una función negativa: no sirve todavía para aprehender

lo dado tal como se da puramente a la intuición (v.) esencial, sino únicamente para preparar el proceso de reducción (v.) indispensable con el fin de alcanzar la intuición esencial. En efecto, esta intuición no es una intuición empírica ni tampoco una intuición de algo "real" — una intuición de *lo* real al modo metafísico, o supuestamente tal. Es una intuición pura de las esencias, es decir, de lo dado desde el punto de vista esencial y no fáctico. Así, la fenomenología es un método que permite "ver" no otra realidad, sino, por así decirlo, la realidad otra o, si se quiere, una especie de "otredad" (irreal) de la realidad, es decir, de todas las realidades, incluyendo en éstas las llamadas "realidades ideales" o también "idealidades".

Así considerada, la fenomenología es un punto de vista estrictamente otro que el punto de vista de lo que Husserl llama "la actitud natural": es el punto de vista por medio del cual se ve todo lo que revela la actitud natural en cuanto que "suspendido" o "puesto entre paréntesis". Pero ello significa que la fenomenología no es una ciencia junto a otras, ni siquiera una "ciencia básica": es el fundamento de toda ciencia y de todo saber. Puede llamarse por ello una "filosofía primera", la cual no tiene ningún objeto propio, a diferencia de todas las posibles "filosofías segundas".

En la descripción fenomenológica y especialmente en la que hace posible la llamada "reducción eidética" nos encontramos con un "puro flujo (intencional) de lo vivido, en el cual puede destacarse el aspecto noético y el aspecto noemático. Se trata, bien entendido, de aspectos de un mismo "flujo", no de dos realidades distintas, bien que co-relacionadas. Pero con ello no se llega todavía a una capa suficientemente básica, fundamental o "radical". Es menester proceder a la reducción trascendental en la cual el único "objeto" de "visión fenomenológica" es el "ego mismo". Aparece entonces lo que se ha llamado "concepción egológica de la conciencia", es decir, la idea del "yo [o ego] trascendental". Este "ego" no es ya entonces un mero aspecto, o un solo, en un único "flujo de lo vivido": es el fundamento de todos los actos intencionales. Por ser fundamento de tales actos el yo es, como dice Husserl, "constitutivo" (véase CONSTITUCIÓN y CONSTITUTIVO). Ello no significa adoptar una posición similar a la kantiana; aunque hay en Husserl probablemente mucho más kantismo del que el propio autor sospechaba, hay diferencias fundamentales entre el "yo" kantiano y el "yo" husserliano inclusive cuando Husserl pasa definitivamente a adoptar la posición llamada "idealismo fenomenológico" — rechazada y criticada por muchos que hasta entonces habían seguido al filósofo. El yo trascendental husserliano es un "residuo fenomenológico" y no el "Yo pienso" kantiano que "acompaña a todas las percepciones". Además, a diferencia de lo que sucede en Kant, las realidades no están para Husserl "constituidas", sino que siguen siendo "las cosas mismas" tal como se dan a la intuición esencial. En este respecto puede decirse que hay en Husserl un progresivo acercamiento a Descartes — acercamiento que se hace explícito, en el curso del tercer "período", en las *Meditaciones cartesianas.* En todo caso, la fenomenología va apareciendo cada vez menos como lo que fue originariamente —un método— y se va aproximando cada vez más a lo que Husserl se esforzó por hacer de ella: una "ciencia" sin supuestos.

La afirmación de la conciencia —si se quiere, del "yo trascendental"— como "único ser indudable", como "algo" que tiene "una realidad propia" no debe ser interpretada, sin embargo, como resultado de una metafísica trascendental: se trata, una vez más, de "filosofía primera". Pero no basta subrayar este último aspecto: hay que afrontar los problemas que se suscitan dentro de tal filosofía. Estos problemas son múltiples, pero destacaremos algunos: el problema de la realidad, el de la verdad y el de la intersubjetividad. El problema de la realidad es el del paso de la inmanencia de la conciencia a la trascendencia. Husserl ha tratado este problema desde muy diversos ángulos. Uno de ellos es la descripción de los *cogitata* en cuanto "cogitaciones absolutas". Para ser reales —en el sentido de "radicalmente reales"— estas *cogitata* tienen que ser absolutas. Para ser absolutas deben de participar en el carácter absoluto del yo fenomenológico. Este carácter absoluto sólo pueden recibirlas las *cogitata* en cuanto están "fundadas" en el yo. Husserl llega a la conclusión de que una realidad no fundada en el yo fenomenológico es absurda, o se contradice a sí misma. Otro de los ángulos desde los cuales ha sido tratado el problema de la realidad en la fenomenología trascendental radical es el de la "constitución". La fenomenología se convierte de este modo en "fenomenología constitutiva". De modo similar al kantiano —aunque sin abandonar, cuando menos en intención, los resultados de la "fenomenología descriptiva"— Husserl procede a determinar los objetos de la conciencia trascendental en cuanto constituidos. La constitución de referencia, sin embargo, no es simple ni única. Hay una serie compleja de "regiones de constitución" que se convierten en otras tantas regiones de la realidad. Como la constitución de que hablamos constituye las objetividades, o regiones de objetividades, considerándolas como residuos de un proceso genético de constitución, Husserl se esfuerza por agregar a las ya muy diversas versiones de la fenomenología una "fenomenología genética". Debe advertirse al respecto que la constitución no es siempre necesariamente activa. Puede ser "pasiva". Esta última es de carácter "perceptual" o "perceptivo"; la primera, en cambio, es de carácter judicativo. De este modo intenta Husserl "reabsorber" en el "yo que constituye" todas las realidades que, al parecer, habían quedado descartadas, o inclusive eliminadas, en el idealismo fenomenológico como pura "egología trascendental". Es posible que Husserl haya pensado que haya un proceso de "proto-constitución" en la conciencia del tiempo, pero este es un punto en el que no puede concluirse nada definitivo sin tener a mano todos los escritos de Husserl.

El problema de la verdad es abordado por Husserl por medio de una "lógica absoluta", de la cual son partes limitadas, y subordinadas, la lógica formal y la lógica trascendental. Ninguna de estas dos lógicas tiene en cuenta lo que Husserl llama "la experiencia pre-predicativa", de la que se ocupa ampliamente el libro *Lógica formal y trascendental.*

Nos hemos ocupado del problema de la intersubjetividad en el artículo INTERSUBJETIVO, por lo que no estimamos necesario volver sobre este im-

portante aspecto del pensamiento de Husserl. Indicaremos únicamente que aquí aparece la idea de una "fenomenología monadológica" que bien pudiera ser la culminación del pensamiento de Husserl. Pues aun cuando esta idea surgió en Husserl ya hacia los años 1923 y 1924, sus escritos posteriores la confirman más bien que la invalidan. No trataremos aquí tampoco de lo que algunos consideran como una de las más fecundas ideas de Husserl —una idea que sigue ejerciendo influencia en varios autores contemporáneos—: la idea del "mundo-vida", por habernos extendido sobre ella en el artículo LEBENSWELT. Señalaremos sólo que con esta idea el pensamiento de Husserl parece volver a "lo concreto" y a "las cosas mismas", pero no ya mediante una simple confianza en ellas, sino por el amplio y complicado rodeo de una fundamentación "egológica". De este modo el idealismo fenomenológico de Husserl puede aparecer no como una "desviación" de la supuesta primitiva intuición de la fenomenología, sino como un intento de reafirmación y ampliación de esta intuición.

Agregaremos, para terminar, que hay en el último período del pensamiento de Husserl un intento bien determinado de fundar la fenomenología en lo que podría llamarse "fenomenología del Espíritu" — en un sentido no necesariamente hegeliano, pero en donde podrían asimismo hallarse, más de lo que podría esperarse, las huellas (no forzosamente la directa influencia) de Hegel. En efecto, en su obra sobre ***La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,*** Husserl defiende el estudio autónomo del espíritu en sí y por sí (a diferencia de *todos* los intentos de reducción naturalista). Además, llega a afirmar que el propio estudio de la Naturaleza y hasta el concepto de *Lebenswelt* adquieren sentido solamente en el plano del espíritu. La Naturaleza no es para Husserl ajena al espíritu ni contraria a él: está fundada en el espíritu, el cual existe en sí y por sí, pudiendo de este modo ser tratado de un modo racional y verdaderamente científico. El "naturalismo" y el "objetivismo" modernos han impedido reconocer que la razón se halla fundada en el espíritu — el cual, y sólo el cual, "es inmortal". La fenomenología trascendental resulta ser así, en la intención de Husserl, no sólo el saber radical, sino la única superación posible de "la crisis contemporánea".

Husserl ha ejercido, y sigue ejerciendo, vasta influencia sobre muchos aspectos de la filosofía contemporánea. La "escuela fenomenológica" o, como podría llamarse más propiamente, "el movimiento fenomenológico" no se reduce a los discípulos inmediatos de Husserl o a los colaboradores del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913-1930) donde aparecieron, entre otras obras, las ***Ideas I,*** de Husserl, la *Ética,* de Scheler, y ***El Ser y el Tiempo I,*** de Heidegger. Por otro lado, algunos de los discípulos de Husserl que estuvieron más cerca del maestro —como Max Scheler y Martin Heidegger—, aunque de algún modo partieron de Husserl, se separaron de él hasta el punto de que en algún sentido dejaron de formar parte del "movimiento fenomenológico". Con el fin de sistematizar la presentación de la influencia de Husserl y del "movimiento fenomenológico", presentaremos un esquema de este movimiento en la forma en que ha sido minuciosamente descrito por el discípulo de Husserl, Herbert Spiegelberg (nac. 1904) en la obra citada en la bibliografía. Como se verá por las llamadas, hemos dedicado artículos especiales a cierto número de autores que o son, o han sido, fenomenólogos o de alguna manera han recibido influencias de Husserl o han elaborado temas en un sentido a veces próximo a la fenomenología husserliana.

Spiegelberg habla del "viejo movimiento" e incluye en él los Círculos de Gôttinga (v.) y de Munich (v.). En el primero se distinguieron Adolf Reinach (v.), Moritz Geiger (v.), Dietrich von Hildebrand (v.) y Hedwig Conrad-Martius (v.), agregándose a ellos luego A. Koyré (v.), Román Ingarden (v.), Edith Stein (v.) y Fritz Kaufmann (v.). En el segundo se distinguieron algunos de los filósofos que acabamos de mencionar (Reinach, Geger) y otros menos prominentes, como Aloys Fischer. Pero hay otros "miembros" de dichos Círculos o que se allegaron a ellos durante un tiempo; así, August Gallinger (1871-1959: *Das Problem der objektiven Möglichkeit. Eine Bedeutungsanalyse,* 1913. — *Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung,* 1914); Wilhelm Schapp (nac. 1884: *Beiträ· ge zur Phänomenologie der Wahrnehmung,* 1910, 2a ed., 1925. — *Die neue Wissenschaft vom Recht,* 1930 [trad. esp.: *La nueva ciencia del Derecho,* 1929]. —*In Geschichten verstrickt,* 1955); Jean Hering (nac. 1890: *Phénoménologie et philosophie religieuse (Études d'histoire et de philosophie religieuse),* 1925, y el trabajo sobre esencia, esencialidades e idea mencionado en la bibliografía de ESENCIA; Kurt Stavenhagen (1885-1951: *Absolute Stellungsnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion,* 1925. — *Das Wesen der Nation,* 1934. — *Heimat als Grundlage menschlicher Existenz,* 1939. — *Person und Persönlichkeit. Untersuchungen zur Anthropologie und Ethik,* 1957, ed. Harald Delius). Puede mencionarse también a Arnold Metzger (nac. Landau [1893-1952]: "Der Gegenstand der Erkenntnis", *Jahrbuch,* etc., VII, 1925, págs. 613-70; *Phanomenologie und Metaphysik,* 1933; *Freiheit und Tod,* 1955; *Freiheit und Dämanie,* 1956). — Debe advertirse que algunos de estos autores no recibieron influencias directas de Husserl, sino de algunos discípulos de Husserl (como Adolf Reinach). Junto a estos Círculos puede mencionarse, como caso especial, el de Alexander Pfänder (v.). A ellos siguen, dentro del "viejo movimiento", Max Scheler y Martin Heidegger (VÉANSE), este último por lo menos "en tanto que fenomenólogo", así como —a mucha mayor distancia de Husserl— Nicolai Hartmann.

No seguimos enteramente la exposición de Spiegelberg al notar que entre los filósofos que, fuera de Alemania, recibieron cuando menos incitaciones importantes de la fenomenología, figuran prominentemente Ortega y Gasset (v.), Francisco Romero (v.), Jean-Paul Sartre (v.) y M. Merleau-Ponty (v.), pues agregamos en la lista los dos primeros y suprimirnos de ella varios otros nombres que parecen menos "relacionados" con Husserl, bien que de algún modo hayan hecho uso de principios o resultados del método fenomenológico. Debe advertirse que en algunos casos (como en Ortega y Gasset), el interés por Husserl (a quien dio a conocer muy pronto en España) va ligado a una crítica rigurosa de Husserl. En otros

casos, la fenomenología es "usada" en modos más parecidos a los de Heidegger que a los de Husserl. Hay ciertos casos más difíciles de clasificar, como el de Oskar Becker (v.).

Algunos de los discípulos más cercanos a Husserl, en alguna de las "etapas" del pensamiento de éste, colaboraron en la "edición" de algunos escritos; tal es el caso de Roman Ingarden, Edith Stein, Eugen Fink (v.) y Ludwig Landgrebe (nac. 1902) [véase sobre este punto el artículo de Roman Ingarden en *Philosophy and Phenomenological Research,* XXIII (1962-1963), 155-61]. El trabajo de preparación y "edición" de textos de Husserl ha sido proseguido y, por así decirlo, "sistematizado" por el grupo que tiene su centro en Lovaina: ante todo, el Padre Hermann Leo Van Breda (que desempeñó un papel tan importante en la recuperación de manuscritos de Husserl en 1938), Walter Biemel, Marly Biemel y otros (entre los que han trabajado en los manuscritos figuran asimismo S. Strasser y R. Boehm).

No podemos hacer ahora, para terminar, sino mencionar los nombres de algunos autores que han sido influidos por Husserl, o han usado principios o métodos fenomenológicos (cuando menos ocasionalmente) o han colaboborado en la presentación e interpretación de la filosofía de Husserl — todo lo cual nos lleva ya algo lejos de un "movimiento fenomenológico" en sentido estricto. Destacamos al respecto a Mikel Dufrenne (nac. 1910: *Phénoménologie de l'expérience esthétique,* 2 vols., 1953. — *La notion d'a priori,* 1959); Raymond Polin (nac. 1911: *La création des valeurs,* 1944. — *La compréhension des valeurs,* 1945. — *Du laid, du mal, du faux,* 1948; Pierre Thévenaz (1913-1955: *L'Homme et sa raison,* 2 vols., 1958, ed. P. Ricoeur); Paul Ricoeur (v.), *Alphonse de Waelhens* (1.); Dorion Cairns (nac. 1901); Aaron Gurwitsch (nac. 1901: *Théorie du champ de la conscience,* 1957); Emmanuel Levinas *(Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* 1930). Conviene citar asimismo la labor de Marvin Farber (nac. 1901), que contribuyó grandemente al conocimiento de Husserl en los países de lengua inglesa con su libro sobre fenomenología y con la fundación, en 1941, de la revista *Philosophy and Phenomeno-*

logical Research — bien que el propio Farber se haya apartado de Husserl en dirección a un naturalismo racionalista y la revista citada contenga muchos artículos de carácter no fenomenológico. En rigor, no es fácil siempre distinguir entre autores que han seguido, siquiera parcialmente, a Husserl, y autores que han contribuido sobre todo al conocimiento y crítica de Husserl. En algunos casos, la influencia recibida de Husserl se une a la recibida de otros autores: tal sucede con Ernesto Mayz Vallenilla *(Fenomenología del conocimiento,* 1956 [título completo, *infra]. — Ontología del conocimiento,* 1960), influido a la vez por Husserl y Heidegger. Tal sucede asimismo, en parte, con autores como Alfred Schütz (1899-1959: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* 1932. — *Collected Papers, I: The Problem of Social Reality,* 1962, ed. M. Natanson y H. L. van Breda); Maurice Natanson (nac. 1924: A *Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology,* 1951. — *The Social Dynamics of G. H. Mead,* 1956. — *Literature, Philosophy, and the Social Sciences,* 1962), John Wild (v.) o Jean Wahl (v.). Nos limitaremos, pues, a continuación a citar una serie de nombres de autores que, en todo caso, han contribuido al conocimiento de Husserl y de la fenomenología y algunas de cuyas obras figuran en las bibliografías de estos artículos: Gaston Berger, Quentin Lauer, S. J., Tran-Duc-Thao, José Gaos (v.), J. D. García Bacca (v.), Joaquín Xirau (v.), Samuel Ramos (v.), Francis Jeanson, Jean Wahl (v.), Carlos Astrada, Suzanne Bachelard. Ni esta última lista ni las anteriores es exhaustiva; se trata simplemente de ejemplos que ayudan a comprender el radio de acción, influencia e interés producidos por la obra de Husserl.

Escritos publicados durante la vida del autor: *Über den Begriff der Zahl,* 1887 (*Sobre el concepto de número*). — *Philosophie der Arithmetik,* I, 1891 (*Filosofía de la aritmética*) [incluye el escrito anterior]. — *Psychologische Studien zur elementaren Logik,* 1894 (*Estudios psicológicos para la lógica elemental*). — *Die Folgerungskalkül und die Inhaltlogik,* 1891 (*El cálculo secuencial y la lógica material*). — *Logische Untersuchungen,* 2 vols., 1900-1901, 2ª ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas,* 4 vols., 1929; abreviatura de esta obra por Fernando Vela, 1950). — "Philosophie als

strenge Wissenschaft", *Logos,* I (1900-1911), 289-341 (trad. esp.: *La filosofía como ciencia estricta,* 1951, otra trad., 1961. Esta última contiene también trad. de cartas cruzadas entre Husserl y Dilthey, el artículo de H., "La filosofía como autorreflexión de la Humanidad" y la conferencia dada por H. en Viena, en mayo de 1935, con el título "La filosofía en la crisis de la humanidad europea"). — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie,* I [citado con frecuencia como *Ideen* I], 1913 (trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* 1949, 2ª ed. con las adiciones, notas marginales y correcciones póstumas, apéndice crítico y "Epílogo" escrito para la trad. inglesa, 1962). — *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* 1929, ed. M. Heidegger (trad. esp.: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente,* 1959 [con estudio preliminar sobre la noción del tiempo en Husserl y Heidegger, por Ivonne Picard, págs. 7-43]). — *Formale und transzendentale Logik,* 1929 (*Lógica formal y lógica trascendental*). — *Nachwort zu meinen Ideen,* 1929 (*Epílogo a mis "Ideas"*). — *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie,* 1931 [texto alemán publicado póstumamente en *Husserliana* I —Cfr. *infra*—] (trad. esp. a base del manuscrito alemán de H. de las *Meditaciones* I a IV, 1942). — "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie", *Philosophia,* I, ed. Arthur Liebert (1936) [son las primeras secciones de la obra del mismo título publicada póstumamente].

Póstumamente se publicó *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik,* 1939, ed. L. Landgrebe (*Experiencia y juicio. Investigaciones para la fenomenología de la lógica*).

Husserl dejó gran cantidad de manuscritos, con libros terminados pero todavía no suficientemente organizados, notas procedentes de cursos y de sus meditaciones, textos de las mismas obras ya publicadas durante su vida pero con numerosos comentarios y adiciones, etc., etc. Los manuscritos fueron rescatados, no sin dificultades, por el Padre franciscano Hermann Leo van Breda, de Lovaina, en 1938; trasladados a Lovaina constituyen los *Archives-Husserl* dirigidos por el Padre van Breda. Estos *Archives* constituyen la base para la edición completa de escritos de Husserl a que nos referimos luego. Sobre el rescate de los manuscritos de H. véase H. L. van Breda, "Le sauvetage de l'hé-

ritage husserlien et la fondation des Archives Husserl", en el volumen colectivo *Husserl et la pensée moderne*, 1959, págs. 1-41 [Phaenomenologica, 2]. Informaciones complementarias por el mismo autor en "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67 année (1963), 410-30.

A base de manuscritos de H. se han publicado los volúmenes: Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichen Manuskriptes E. Husserls*, 1958. — Alois Roth, *E. Husserls ethische Untersuchungen dargestellt an Hand seiner Vorlesungsmanuskripte*, 1960 [Phaenomenologica, 7].

Hay varios repertorios bibliográficos de escritos de Husserl y sobre Husserl; destacamos: Jan Patocka, en *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 2 (1939), 374-97. — J. Raes, en *ibid.*, Nº 14 (1950), 469-75. — Lothar Eley, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII (1959), 357-67 [complementario; por desgracia, con algunos errores]. — H. L. van Breda, en *La philosophie au milieu du vingtième siècle*, págs. 65-70. — Id., íd., en el volumen de W. Schapp, J. Hering, H. Plessner, K. Löwith, L. Binswanger, E. Fink, M. Farber *et al.*, *Edmund Husserl 1859-1959*, 1959 [Phaenomenologica, 4].

Las obras completas de H. a base de los *Archives* se publican en la serie llamada *Husserliana*, dirigida por H. L. van Breda. Hasta el momento han aparecido los siguientes volúmenes: *I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1950, ed. S. Strasser (*Meditaciones cartesianas y conferencias dadas en París*). — *II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907)*, 1952, ed. W. Biemel (*La idea de la fenomenología. Cinco conferencias*). — *III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1952, ed. W. Biemel (*Ideas... Libro I: Introducción general a la fenomenología*). — *IV. Id. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, 1952, ed. M. Biemel (*Id. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*). — *V. Id. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, 1952, ed. M. Biemel (*Id. Libro III: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*). — *VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [Cfr. *supra*], 1954, ed. W. Biemel (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*). — *VII. Erste Philosophie (1923/1924). 1. Teil: Kritische Ideengeschichte*, 1956, ed. R. Boehm (*Filosofía primera... Parte 1: Historia crítica de las ideas*). — *VIII. Id. id. 2. Heil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, 1959, ed. R. Boehm (*Id. id. Parte 2: Teoría de la reducción fenomenológica*). — *IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, 1962, ed. W. Biemel (*Psicología fenomenológica. Lecciones procedentes del semestre de verano de 1925*).

Las obras publicadas en la serie *Husserliana* se dividen en cuatro secciones. La primera (Vols. I-VI) está dedicada a textos compuestos por H. con vistas a su publicación. La segunda (que empieza con el Vol. VII) está dedicada a notas de cursos. La tercera estará dedicada a "monólogos filosóficos" o notas tomadas por H. en el curso de sus meditaciones. La cuarta estará dedicada a un diario filosófico de H.

La bibliografía sobre H. es muy nutrida. Puede usarse al efecto la bibliografía del artículo FENOMENOLOGÍA, que es un complemento del presente. Aquí nos limitamos a destacar algunas obras, reiterando ocasionalmente alguna de las ya mencionadas en FENOMENOLOGÍA: Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, 1928 (trad. esp.: *El idealismo fenomenológico de H.*, 1931). — Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 1930. — G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930, Cap. I (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1933; ed. revisada, 1949). — Eugen Fink, "Die phänomelogische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen kritik", *Kantstudien*, XXXVIII (1933), 319-83. — Id., íd., "Das Problem der Phänomenologie E. Husserls", *Revue Internationale de Philosophie*, 1 (1938), 226-70. — Antonio Caso, *La filosofía de H.*, 1934. — Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1936. — Sofia Vanni Rovighi, *La filosofia di E. H.*, 1939. — E. P. Welch, *E. Husserl's Phenomenology*, 1939, reimp. con algunos cambios en la obra del mismo autor: *The Philosophy of E. H. The Origin and Development of His Phenomenology*, 1941. — Joaquín Xirau, *La filosofía de H. Una introducción a la fenomenología*, 1941. — Gaston Berger, *Le Cogito dans la philosophie de H.*, 1941. — Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology. E. H. and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, 1943, 2ª ed., 1962. — Quentin Lauer, S. J., *Phénoménologie de H. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, 1955 (trad. inglesa, con algunos cambios: *The Triumph of Subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*, 1958). — Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 1956. — Alwin Diemer, *E. H. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, 1956 [Monographien zur philosophischen Forschung, 15]. — M. Farber, *Husserl*, 1956 [es trad. inglesa, sólo aparecida en esp., de un texto distinto del citado *supra*; en la serie *Filósofos* (Nº 3), dirigida por Vicente Fatone]. — Ernest Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de H.*, 1956 (Disc.). — W. H. Müller, *Die Philosophie E. Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt*, 1956. — Suzanne Bachelard, *La logique de H.*, 1957. — Guido Pedroli, *La fenomenologia di H.*, 1958 [Collezione di filosofia, 14] [solamente sobre las obras póstumas]. — André de Muralt, *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, 2ª ed., 1958. — W. Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie E. Husserls*, 1959. — Julio Fragata, S. J., *A fenomenologia de H. como fundamento da filosofia*, 1959. — Giuseppe Maria Sciacca, *Esistenza e realtà in H.*, 1960. — Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, s/f. (1962) [Symposion. Philosophische Schriftenreihe].

Con motivo del centenario del nacimiento de H. en 1959 se publicaron varias colecciones de artículos en revistas o libros; destacamos el cit. *supra* [Phaenomenologica, 2]; W. Biemel, E. Levinas, J. Wahl *et al.*, *H.*, 1959 [Cahiers de Royaumont. Philosophie, 3]; A. Schütz *et al.*, en *Philosophy and Phenomenological Research*, XX (1959-1960), 147-274; E. Paci, ed., *Omaggio a Husserl*, 1960.

Es importante para el conocimiento de Husserl y de temas relacionados con la fenomenología la colección *Phaenomenologica*, publicada por los Archivos Husserl desde 1958. Algunas de las obras antes mencionadas han aparecido en esta colección. — La obra de Herbert Spiegelberg mencionada *supra* es *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vols., 1960 [Phaenomenologica, 5] [para H., especialmente págs. 73-167].

HUTCHESON (FRANCIS) (1664-1746) nac. en Armagh (Irlanda del Norte) de padres escoceses, estudió en la Universidad de Glasgow. Entre

1720/1722 y 1727 enseñó en una escuela presbiteriana de Dublin y desde 1727 fue profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow.

Siguiendo en parte a Shaftesbury (v.) y en parte a Joseph Butler (v.) y oponiéndose a Bernard de Mandeville (v.), Hutcheson es considerado como uno de los principales representantes de la llamada "escuela del sentido moral". El sentido moral es, según Hutcheson, la fuente de nuestra conciencia moral. Mediante tal sentido pueden percibirse las diferencias entre las acciones moralmente buenas y las acciones moralmente malas. Pero el sentido moral hace más: nos empuja a aprobar las primeras. El sentido moral constituye el origen de la conciencia moral, en un sentido parecido a corno el sentido de la vista da origen a los estímulos visuales.

El objeto de nuestra aprobación es la benevolencia, que es una cualidad real en las acciones que excita o suscita nuestra aprobación. Hutcheson identifica con frecuencia la benevolencia con la virtud. La benevolencia es una especie de instinto existente en cada hombre que le impele a promover el bien de los demás. Este bien es equiparado muchas veces con la "mayor felicidad".

Aunque Hutcheson habla del sentido moral como de algo radicado en la naturaleza del hombre, no debe confundirse tal sentido con una idea innata o conjunto de ideas innatas. En rigor, Hutcheson recibió en gran parte la influencia de Locke; aunque el sentido moral es "innato", la percepción de las cualidades morales *(de* las "ideas morales") no es innata, sino adquirida mediante la experiencia, la cual es el ejercicio del sentido moral en la realidad.

Obras: *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises: I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design; II. Concerning Moral Good and Evil*, 1725, 2ª ed., 1726; 3ª ed., 1729; 4ª ed., 1738; 5ª ed., 1753. — *Essay on the Nature and Conduct of the Passions with Illustrations upon the Moral Sense*, 1728, 3ª ed., 1742. — "Remarks on the Fable of the Bees", *Hibernicus's Letters*, 1729, 2ª ed., 1734. Este trabajo fue publicado en 1750 juntamente con "Reflections upon Laughter", *Dublin Journal*, Nos. 11-13, 45-47 (1725-1726); se reeditó en 1772 (con correspondencia con Burnet). — *Hutchesoni Oratio Inauguralis*, 1730. — *Philosophia moralis institutio compendiaria*, 1742, 2ª ed., 1745, 3ª ed., 1752 (trad. ingl.: *A Short Introduction to Moral Philosophy*, 1747, 2ª ed., 1753, 3ª ed., 1764, 4ª ed., 1772). — *Metaphysicae Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens*, 1742, 2ª ed., 1744, 3ª ed., 1749, 4ª ed., 1756, 5ª ed., 1762, 6ª ed., 1774. — *A System of Moral Philosophy*, 1755. — *Logicae Compendium*, 1756, 2ª ed., 1759, 5ª ed., 1764. — Obras: *Works*, 5 vols. (Glasgow, 1772). — Bibliografía: T. E. Jessop, *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from F. H. to Lord Balfour*, 1938. — Biografía: William Robert Scott, *F. H.: His Life, Teaching, and Position in the History of Philosophy*, 1900. — Véase T. Fowler, *Shaftesbury and H.*, 1882. — R. Rampendal, *Eine Würdigung der Ethik Hutcheson*, 1892. — L. Vignone, *L'etica del senso morale in F. H.*, 1954.

HYLE. Véase HILÉTICO, MATERIA.

HYPPOLITE (JEAN) nac. (1907) en Jonzac (Charente Maritime, Francia), profesor en la Universidad de Estrasburgo (1945-1948), en la Sorbona (1949-1954) y director de la Escuela Normal Superior de París (desde 1954), ha contribuido grandemente (con Jean Wahl, Jean Kojève y otros) al interés por el hegelianismo en Francia y a una especie de "renacimiento hegeliano". El interés citado no es puramente histórico. Tampoco es un interés por la estructura del sistema hegeliano como tal sistema. Hyppolite estima que Hegel es el autor moderno "central" y que de él parten, directa o indirectamente, las corrientes filosóficas contemporáneas más en boga (marxismo, fenomenología, existencialismo). Estas corrientes no pueden entenderse sino como una especie de diálogo con Hegel. El Hegel que interesa a Hyppolite es aquel en el cual se manifiesta una gran riqueza de problemas; los primeros escritos de Hegel y la *Fenomenología del Espíritu* son a este respecto particularmente importantes. Junto al diálogo de las corrientes actuales con Hegel, Hyppolite propone un diálogo entre los filósofos franceses y Hegel; "la meditación de nuestros filósofos sobre la libertad es de muy distinto carácter [que el de Hegel], De Descartes a Bergson, nuestra filosofía parece rehuir la historia. Es más bien dualista y busca la libertad en una reflexión del sujeto sobre sí mismo" *(Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, pág. 94). No es que haya ahora que recusar esta idea de libertad. Pero hay que ver también la historia, según la veía Hegel, como "aquello con lo cual debemos reconciliarnos" siendo la libertad "esta reconciliación misma".

Obras: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel,* 1947. — *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel,* 1948. — *Logique et existence*, 1952, nueva ed., 1962. — *Étude sur Marx et sur Hegel,* 1958. — *Sens et Existence. La philosophie de Maurice Merleau-Ponty,* 1963. — Véase también la contribución de J. H. al debate del 7-XII-1961 publicado en el volumen: J.-P. Sartre, Roger Garaudy, J. H., Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme et Existentialisme. Controverse sur la dialectique,* 1962, págs. 45-52 y 85-6. — Además, trad. al francés de la *Fenomenología: Phénoménologie de l'Esprit,* de Hegel, 2 vols., 1939-1941, con notas.

HYSTERON PROTERON. Transcribimos así la expresión griega ὕστερον πρότερον. Siguiendo las normas habituales en español, deberíamos transcribir tal expresión del modo siguiente: 'histeron proteron', del mismo modo que ὑπόθεσις y ὑποτύπωσις se transcriben respectivamente 'hipótesis' e 'hipotiposis' (con la letra *υ* transcrita por 'i' y no, como debería, por otro lado, ocurrir, por 'y'). No lo hacemos así por el hecho de que en la literatura filosófica se halla usualmente la expresión de referencia en la forma "Hysteron proteron".

"Hysteron proteron" significa ' lo último, lo primero". Los gramáticos y retóricos griegos llamaban ὕστερον πρότερον a una figura retórica en la cual se dice en primer término lo que debería decirse en último término. Un ejemplo de hysteron proteron es: "Mira y tiene ojos". Si el hysteron proteron es estimado como un sofisma o falacia, debe ser considerado como sofisma o falacia de los llamados in *dictione.* El sofisma aparece sobre todo cuando en un ejemplo como el citado se supone o da a entender que hay una relación causal o por lo menos relación de sucesión. Cuando no se da a entender tal relación no hay sofisma; es simplemente un modo de reforzar en la mente del oyente o del lector ciertas significaciones. En tal caso, "Mira y tiene ojos" significa

aproximadamente: "Mira y en verdad que puede mirar bien, pues tiene los ojos bien abiertos."

Obsérvese que al simbolizarse un hysteron proteron como el citado, el resultado no es tampoco un sofisma, sino solamente dos proposiciones unidas por la conectiva 'y'. En este caso, y según una de las tautologías o leyes de la lógica sentencial, es indiferente la posición de las proposiciones, ya que "Mira y tiene ojos" si y sólo si "Tiene ojos y mira".

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

I

I. La letra mayúscula T (segunda vocal del término *affirmo*) es usada en la literatura lógica para representar simbólicamente la proposición particular afirmativa, *affirmatioparticularis,* uno de cuyos ejemplos es la proposición:

Algunos hombres son mortales.

En textos escolásticos se halla con frecuencia el ejemplo (dado por Boecio):

Aliquis homo iustus est,

y en multitud de textos lógicos la letra T sustituye al esquema 'Algunos S son P', sobre todo cuando se introduce el llamado cuadro de oposición (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de I que *asserit particulariter,* afirma particularmente. También se usa en dichos textos la letra T para simbolizar las proposiciones modales en *modus* negativo y *dictum* afirmativo (véase MODALIDAD), es decir, las proposiciones del tipo:

Es posible que *p,*

donde '*p*' simboliza un enunciado declarativo.

La letra T (en cursiva) es usada por Lukasiewicz para representar el cuantificador particular afirmativo. T se antepone a las variables '*a*', '*b*', '*c*', etc., de tal modo que '*I a V* se lee '*b* pertenece a algunos *a*' o 'algún *a* es *b*'.

IBÉRICO RODRÍGUEZ (MARIANO) nac. en 1893, profesor en la Universidad de San Marcos (Lima, Perú) como sucesor en la cátedra de Deústua, ha estudiado críticamente la filosofía de Bergson y se ha interesado sobre todo por cuestiones estéticas y metafísicas, tratando de ver la común raíz de ambas. Lo último es patente especialmente en su estudio sobre el sentimiento de la vida cósmica, basado en una experiencia estética, pero trascendiendo de ella. La unión de lo estético y lo metafísico se manifiesta asimismo en la teoría de Ibérico sobre el conocimiento simbólico en la que se advierten influencias de Bergson y Ludwig Klages.

La más importante contribución filosófica de Ibérico se halla en su teoría sobre la relación entre el ser y el aparecer. Según Ibérico, el ser como tal es un ser en sí, el cual puede ser de carácter lógico, existencial o esencial. El ser deja de ser en sí, sin embargo, cuando aparece — aparece a un yo o a una conciencia, la cual refleja el ser en el aparecer y, por tanto, sintetiza ser y apariencia. De este modo el ser puede reflejarse (en la reflexión o "especulación" de la conciencia) en el aparecer, y el aparecer puede convertirse en ser. El ser no se reduce, pues, a ser lo que es, según sostiene el realismo (gnoseológico), ni consiste tampoco en un aparecer, según mantiene el idealismo (gnoseológico) y, en general, todo fenomenismo. El yo o la conciencia restituyen de este modo el aparecer al ser y el ser al aparecer. Superan también tanto el objetivismo como el subjetivismo en una especie de "dialéctica" del ser como aparecer y del aparecer como ser.

Obras: Bergson, 1919. — *Una filosofía estética,* 1920 [incluye la obra anterior]. — *El nuevo absoluto,* 1926. — *El viaje del espíritu,* 1929. — *La unidad dividida,* 1932. — *Psicología,* 1933 [en colaboración con Honorio Delgado]. — *El sentimiento de la vida cósmica,* 1939. — *El fundamento de la crítica,* 1948. — *La aparición. Ensayo sobre el ser y el aparecer,* 1950. — *Perspectivas sobre 'El Tema del Tiempo",* 1958 [ensayos].

IBN. Véanse ABENALARIF, ABENARABI, ABENHAZAM, ABENJALDÚN, ABENMASARRA, ABENTOFAIL, ALFARABI, ALGAZELI, ALKINDI, AVEMPACE, AVERROES, AVICEBRÓN, AVICENA. Véanse también MAIMÓNIDES, SAADIA, YEHUDÁ HA-LEVÍ.

ICONO. Véase SIGNO.

IDEA. El término 'idea' procede del griego ἰδέα, nombre que corresponde al verbo ἰδεῖν (= "ver"). ἰδέα ('idea') equivale, pues, etimológicamente, a 'visión'. (Cfr. el latín *videre* [= 'ver']; *-vid* es la raíz tanto de ἰδεῖν como de *videre*). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esta "visión" no es sólo, ni siquiera primariamente, la que alguien tiene de algo; la "visión" a la que se refiere la ἰδέα griega es más bien el aspecto o figura que ofrece una cosa al verla. 'Idea' significó luego tanto el aspecto de la cosa como el hecho de "verla". Cuando se acentuó lo último la "idea" designó lo que se "ve" de una cosa cuando se contempla cierto aspecto de ésta.

Las múltiples significaciones de 'idea' han dado lugar a varios modos de considerar las ideas. Tres de estos modos son particularmente importantes. Por un lado, se entiende la idea lógicamente cuando se equipara con un concepto. Por otro lado, se entiende la idea psicológicamente cuando se equipara con una cierta entidad mental. Finalmente, se entiende la idea metafísicamente (o, según los casos, ontológicamente) cuando se equipara la idea con una cierta realidad. Estos tres significados se han entrecruzado con frecuencia hasta el punto de que se ha hecho a veces difícil saber exactamente qué sentido tiene una determinada concepción de 'idea'.

El término ἰδέα fue usado por varios presocráticos (por ejemplo: Jenófanes, Anaxágoras y Demócrito), pero sin tener el significado a la vez más preciso y complejo que el vocablo adquirió en la filosofía de Platón, la cual ha sido llamada a menudo "la filosofía de las ideas" (o, mejor, "de las Ideas"). La expresión ἄτομος ἰδέα usada por Demócrito, se aproxima a la platónica en tanto que se refiere a la "forma" (geométrica) del átomo. Pero solamente en Platón encontramos una extensa dilucidación del problema (y problemas) de las ideas.

Platón usó, por lo pronto, el término 'idea' para designar la forma de una realidad, su imagen o perfil "eternos" e "inmutables". Por eso es frecuente en Platón que la visión de una cosa —si se quiere, de una cosa en su verdad— sea equivalente a la visión de la forma de la cosa bajo el aspecto de la idea. La idea es, pues, algo así como el *espectáculo* ideal de una cosa. Esto no significa que en ello consista simplemente la concepción platónica de las ideas. En verdad, esta concepción es no sólo compleja, sino también varia; hay en Platón una verdadera "historia" de la concepción de las ideas. Remitimos al efecto al artículo dedicado a dicho pensador, pero completaremos aquí la información con algunos datos.

Los pasajes en los cuales Platón se refiere a las ideas son numerosos; a modo de ejemplo citamos: *Phaed.*, 65, 100; *Rep.*, VI, 508, 510; VII, 517, 523, 534; X, 597; *Men.*, 81, 85; *Phaed.*, 249; *Parm.*, 131-5; *Symp.*, 211; *Tim.*, 46-51; *Soph.*, 254; *Pol.*, 277; *Leg.*, XII, 965. En estos —y muchos otros pasajes— Platón trata de lo que son las ideas (o las "formas"), de su "relación" con las cosas sensibles y con los números, de las ideas como causas, como fuentes de verdad, etc., etc. En el curso de sus análisis y elucubraciones se presentan muy diversas nociones de "idea"; así, por ejemplo, las seis significaciones que pone de relieve C. Ritter (*Neue Untersuchungen*, 228 y sigs.): (1) Apariencia exterior de algo; (2) Condición o constitución; (3) Característica que determina un concepto; (4) Concepto; (5) Género o especie; (6) Realidad objetiva designada por el concepto. En vista de esta diversidad se han ofrecido múltiples interpretaciones de la doctrina platónica de las ideas. Nos hemos referido a esta cuestión en el artículo sobre Platón (v.) y en otros (por ejemplo: Esencia, Innatismo, Participación). Nos limitaremos aquí a señalar que Platón concibe con mucha frecuencia las ideas como modelos de las cosas y, en cierto modo, como las cosas mismas en su estado de perfección. Las ideas son las cosas *como tales.* Pero las cosas como tales no son nunca las realidades sensibles, sino las inteligibles. Una idea es siempre una unidad de algo que aparece como múltiple. Por eso la idea no es aprehensible sensiblemente, sino que es "visible" sólo inteligiblemente. Las ideas se "ven" con la "mirada interior".

Una vez admitidas las ideas, hay que saber de qué cosas puede haberlas. En principio, parece que puede haber ideas de cualquier cosa. Pero resulta dudoso que haya ideas de "cosas viles" o de "cosas insignificantes". Por ello Platón tiende cada vez más a reducir las ideas a ideas de objetos matemáticos y de ciertas cualidades que hoy día consideramos como valores (la bondad, la belleza, etc.). Además, tiende a ordenar las ideas jerárquicamente. Una idea es tanto más "idea" cuanto más expresa la unidad de algo que aparece como múltiple. Pero si esta unidad es una realidad "en sí", se plantea la cuestión de qué tipo de relación existe entre lo uno (ideal) y lo múltiple. En este punto es donde se manifiesta la clásica divergencia de opiniones entre Platón y Aristóteles (VÉASE). Este último autor escribe que "no es menester admitir la existencia de ideas, o del Uno junto a [yuxtapuesto a, exterior a] lo Múltiple" (An. *post.*, *A*, 11, 77 a 5 sigs.). Más bien sucede que "lo Uno es unido a [inmanente a] lo Múltiple" (*Met.*, A 9, 990 b 13; Cfr. también *Met.*, A, 6, 987 b 8). La diferencia entre Platón y Aristóteles al respecto suele expresarse con los mismos términos usados por el Estagirita. Para Platón, lo Uno (es decir, la antes referida "unidad de lo múltiple") es παρὰ τὰ πολλά, algo separado de lo múltiple, en tanto que para Aristóteles es algo unido a lo múltiple, κατὰ τῶν πολλῶν. En otros términos, Aristóteles niega que las ideas existan en un mundo inteligible separado de las cosas sensibles; las ideas son "inmanentes" a las cosas sensibles. De otra suerte no se comprendería cómo las ideas pueden "actuar" y, de paso, explicar la realidad sensible.

La doctrina platónica de las ideas constituye la base de una doctrina muy difundida al final del mundo antiguo: la doctrina según la cual las ideas son modelos existentes en el seno de Dios. Según Filón de Alejandría, uno de los principales promotores de tal doctrina, las ideas —o "ideas-potencias", como las llama— son modelos inmanentes en el Logos (VÉASE) divino que sirven de "intermediarios" entre Dios como Creador y su creación. El mundo ha sido creado de acuerdo con las "ideas ejemplares". Éstas forman un "mundo inteligible" de "razones seminales" (concepto que Filón tomó de los estoicos). Ello no significa que Dios sea simplemente un demiurgo (v.) al estilo platónico, aunque con la doctrina de referencia se plantea siempre el problema de si Dios es o no es completamente trascendente a las "ideas ejemplares".

Este problema está relacionado con las consecuencias que se derivan de subrayar el carácter absolutamente simple de Dios. Los neoplatónicos habían reservado la pluralidad de ideas para la segunda hipóstasis (VÉASE), ya que en lo Uno (v.) no podía haber pluralidad alguna. San Agustín adoptó en gran medida la doctrina neoplatónica de las ideas, pero no podía aceptar la concepción de lo Uno como "emanente" (véase EMANACIÓN). Siendo Dios creador *ex nihilo,* se halla por encima de todas las cosas, incluyendo, por supuesto, las ideas. Pero a la vez éstas pueden concebirse como estando en la inteligencia divina. Las ideas son para San Agustín algo así como *formae principales* o *rationes rerum.* Son razones estables e inmutables de las cosas. Como tales, son eternas. Pero su eternidad deriva de su estar contenidas en la *intelligentia divina (De div. quaest.*, LXXXIII, q. 46). Por tanto, en vez de ser las ideas las que determinan la obra creadora de Dios, Dios es el que posee las ideas según las cuales lleva a cabo su creación. La inteligencia divina puede contener una pluralidad de ideas justamente porque esta pluralidad es *de* la inteligencia divina, pero no es idéntica a tal inteligencia.

La cuestión de la distinción entre la esencia divina y las ideas fue tratada abundantemente por autores escolásticos. Algunas de las dificultades suscitadas por esta cuestión se resolvieron indicándose que hay en Dios (o en Logos) una pluralidad de ideas con respecto a las cosas de las cuales las ideas son modelos, pero que hay unidad con respecto a la divina esencia misma. Las ideas son distintas entre sí, como proclamaba San Buenaventura, "según la razón de la inteligencia". Para Santo Tomás (Cfr. sobre todo *S. theol.*, I, q. XV), hay pluralidad de ideas en Dios en cuanto

al contenido de las ideas. Pero no hay pluralidad en cuanto a la unidad de Dios con su propia esencia. Lo que sucede es que Dios se conoce a sí mismo como unidad en sí, pero también como "imitable" en la pluralidad. En otras palabras, y según la fórmula tomista de la *intellectio intellectionis,* Dios no sólo conoce la pluralidad por su propia esencia, sino que también *conoce que conoce* la pluralidad por su esencia.

Lo anterior puede hacer suponer que el término 'idea' ha sido empleado por los filósofos y teólogos cristianos sólo desde el punto de vista teológico. Ello, sin embargo, no es así; además de la concepción teológica de las ideas, hay la concepción metafísica (u ontológica), la gnoseológica y la lógica. En rigor, los escolásticos abrieron el camino para varios usos del término 'idea'. Por un lado, el anterior uso teológico. Luego, un uso ontológico —estrechamente ligado al anterior— según el cual las ideas son concebidas como modelos. Además, un uso gnoseológico, según el cual las ideas son principios de conocimiento. En este último caso se debatió con frecuencia la cuestión de si se conoce *por las* ideas o de si se conocen *las* ideas. Finalmente, un uso lógico, según el cual la idea es la representación simple de la cosa en la mente. Dentro del vocabulario escolástico tenemos diversas distinciones de ideas: ideas abstractas, ideas concretas, ideas particulares, ideas colectivas, ideas completas, ideas incompletas, ideas claras, ideas oscuras, ideas adecuadas, ideas inadecuadas, etc. Estas distinciones (en donde el término *idea* tiene con frecuencia el sentido del término *conceptus*) pasaon en parte a la filosofía moderna.

Aunque en los filósofos modernos se encuentran diversos usos de 'idea', parece haber predominado cada vez más el sentido de 'idea' como 'representación (mental)' de una cosa. Aunque no se abandonaron en la época moderna los significados teológico, metafísico, lógico, etc., de 'idea' muchos autores tendieron a concebir las ideas como resultados de la actividad de un sujeto cognoscente. Fue habitual considerar que por medio de las ideas que posee un sujeto (aspecto "psicológico") se puede conocer racionalmente (aspecto lógico) lo que las cosas son verdaderamente (aspecto metafísico u ontológico). El predominio del punto de vista que hemos llamado "gnoseológico" ha sido común tanto a las tendencias racionalistas como a las empiristas, si bien mientras las primeras han desembocado rápidamente en el objeto conocido las segundas se han demorado en el sujeto cognoscente. Proporcionaremos a continuación una rápida descripción de la teoría de las ideas en cada una de las citadas grandes tendencias, especialmente vigentes durante los siglos XVII y XVIII.

Los racionalistas han tendido a considerar que las ideas (por lo menos las ideas verdaderas y adecuadas) tienen dos caras: una, el ser, como decía Spinoza, "conceptos del espíritu que éste forma por ser una cosa pensante" (*Eth.*, II, def. iii); la otra, el ser, como afirmaba Descartes, las cosas mismas *en tanto que vistas* (mediante una *simplex mentis inspectio)* (véase INTUICIÓN). Este último aspecto ha conducido a radicar las ideas verdaderas en Dios, especialmente cuando, como en Spinoza, se ha considerado que éste es "la única cosa pensante" (y no sólo un modo del pensar), o como cuando, en los ocasionalistas, Dios ha sido estimado como el "punto de vista absoluto" desde el cual son vistas las cosas. Como consecuencia de ello, los racionalistas se han inclinado hacia el innatismo (VÉASE). Ahora bien, ello no ha llevado, salvo en casos extremos, a hacer simplemente de las ideas modelos o arquetipos existentes en Dios. El aspecto de las ideas como "conceptos del espíritu (humano)" se ha mantenido asimismo como esencial para la comprensión de la naturaleza de las ideas. Apoyándose en él han tenido lugar las numerosas discusiones acerca del origen de las ideas y sobre las clases de ideas: claras, oscuras, distintas, confusas, adecuadas, inadecuadas, etc. (véase ADECUADO y CLARO). Cuando los motivos teológicos han perdido importancia, los racionalistas han estimado que las ideas (verdaderas) podían seguir siendo innatas por corresponder su posesión a la "naturaleza del hombre". Sin embargo, desde el instante en que se ha subrayado el aspecto subjetivo de la idea, las posiciones mantenidas se han acercado a las empiristas, y el problema que ha permanecido en pie ha sido menos el de la esencia de las ideas que el de su origen en la mente.

Los empiristas han usado el término 'idea' abundantemente; en muchos casos, además, han elaborado sus teorías del conocimiento como una especie de "doctrina de las ideas" — en el sentido de "doctrina de las representaciones de las cosas en el espíritu". Así ocurre en Locke, Berkeley y Hume. Locke pide perdón al lector al comienzo de su *Essay* por el uso frecuente de la palabra 'idea', pero indica que es la palabra que mejor sirve para indicar la función de "re-presentar" *(stand for)* cualquier cosa que sea el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa. Idea equivale a "fantasma", "noción", "especie" *(Essay.* Introduction, 8). Las ideas son para Locke "aprehensiones" y no (o no todavía) propiamente conocimientos. Los hombres tienen en su mente varias ideas "como las de blandura, dureza, dulzura, pensamiento, movimiento, hombre, elefante, ejército, borracho, etc." *(op. cit.,* II, i, 1). La mayor parte de las ideas proceden de una fuente: la sensación (*ibid.*, II, i, 3). Las ideas pueden ser simples (recibidas pasivamente) o complejas (formadas por una actividad del espíritu). Las ideas simples pueden ser ideas de sensación (provenientes de un sentido, como el sabor o la dureza; o de más de un sentido, como la figura, el reposo, el movimiento) o de reflexión (percepción o pensamiento, voluntad). Hay también ideas compuestas de sensación y reflexión (como el placer, el dolor, la existencia). Las ideas complejas son ideas de modos (como afecciones de las substancias, substancias y relaciones). Los modos pueden ser a la vez simples o mixtos. Se puede hablar asimismo de ideas reales o fantásticas, adecuadas o inadecuadas y hasta de ideas verdaderas o falsas (si bien ello corresponde más bien a las proposiciones, por lo que las llamadas "ideas verdaderas" e "ideas falsas" son ideas en las que hay siempre alguna proposición tácita). El conocimiento consiste únicamente en la "*percepción de la conexión y acuerdo, o desacuerdo y repugnancia de cualquiera de nuestras ideas.* Sólo en ello consiste" (*ibid.*, IV, i, 1). Berkeley manifiesta que los objetos del conocimiento humano consisten en ideas —ideas "efectivamente impresas en los sentidos, o percibi-

das al estar presentes en las pasiones u operaciones del espíritu, o finalmente formadas mediante la memoria y la imaginación" (A *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,* I, 1). Berkeley usa el término 'idea' y no el término 'cosa' por dos razones: "porque se supone que el término *cosa,* a diferencia de *idea,* denota algo que existe fuera del espíritu; segundo, porque *cosa* tiene una significación más comprensiva que *idea,* ya que incluye espíritus o cosas pensantes tanto como ideas. Por tanto, como los objetos de los sentidos existen sólo en el espíritu... prefiero designarlos mediante la palabra *idea...*" (*ibid.,* I, 39). No hay para Berkeley más que percibir o ser percibido (véase ESSE EST PERCIPI); por tanto, no hay más que espíritus que perciben y las ideas — que son las "cosas" en *tanto que percibidas.* Según hemos visto (véase BERKELEY), el citado autor rechaza las ideas generales abstractas, aunque admite las ideas generales en tanto que éstas no pretenden designar una "cosa general" o una "forma" que sea distinta de las realidades particulares o de las percepciones particulares. Hume, por fin, distingue entre impresiones e ideas y llama ideas a las "imágenes débiles de estas [impresiones] al pensar y al razonar" (*Treatise,* I, i, 1). Las ideas (como las impresiones) pueden ser simples y complejas. Las ideas simples son las que no admiten distinción ni separación; las complejas, aquellas en las cuales pueden distinguirse partes" *(loc. cit.).* En una nota a esta sección del *Treatise,* Hume escribe, además, que "acaso mejor restablezca la palabra *idea* en su sentido original el que Locke la ha sacado al hacerla designar todas nuestras percepciones". En el *Essay* (sección II), Hume reformula su doctrina de las ideas al indicar que las "percepciones del espíritu" pueden dividirse en dos clases según su mayor o menor grado de fuerza o de vivacidad: las que poseen menor fuerza y vivacidad son llamadas *"pensamientos* o *ideas".* Las otras percepciones pueden llamarse *impresiones.* Hume manifiesta que aunque las ideas complejas no se derivan necesariamente de impresiones complejas (así, la idea de una sirena no se deriva de la impresión de una sirena), las ideas simples se derivan de las impresiones simples y las representan exactamente *(Treatise,* I, i, 1). En otros términos, "todas nuestras ideas o percepciones más débiles son copias de nuestras impresiones o percepciones más vividas" *(Essay,* sec. II). Las ideas pueden ser separadas y unidas mediante la imaginación (v.), pero ésta se halla guiada por "ciertos principios universales" *(Treatise,* I, i, 2). Las ideas se combinan mediante los principios de la asociación de ideas (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO).

El problema de la formación de ideas complejas a base de ideas simples ha preocupado a muchos pensadores hasta nuestra época. Mencionamos, a guisa de ejemplo, una doctrina de la clasificación de las ideas propuesta por el lógico norteamericano John Myhill, el cual ha reconocido que el uso del término 'idea' es similar al empleo que hizo Locke de la expresión 'idea compleja'. Según Myhill, hay tres clases de ideas, cada una de las cuales se distingue por un determinado carácter. Los caracteres propuestos se llaman "efectivo", "constructivo" y "prospectivo". El carácter efectivo es aquel cuya presencia y ausencia puede descubrirse (como la verdad en el cálculo proposicional). El carácter constructivo es aquel que permite establecer un programa de acuerdo con el cual se podrá descubrir oportunamente algo que posee la propiedad constructiva (como la verdad en la teoría general de las funciones proposicionales). El carácter prospectivo es aquel que no puede reconocerse o crearse mediante una serie de actos razonados, aunque imprevisibles (como el que resulta del descubrimiento de Gödel). Aunque los ejemplos dados hasta aquí sean matemáticos, debe observarse que, según Myhill, las clases de ideas en cuestión no se restringen al reino matemático. Así, de un modo general un carácter es efectivo "si los seres humanos pueden ser entrenados en forma que respondan de modo diferencial a su presencia y a su ausencia"; un carácter es constructivo "si los seres humanos pueden ser entrenados en forma que ejecuten un programa de cada objeto poseedor de la propiedad mencionada"; un carácter es prospectivo "si no es ni efectivo ni constructivo y si, a pesar de todo, algún ser humano mantiene claramente una idea de tal carácter". Aplicada esta clasificación de ideas —que, como dice el autor, si debe adscribirse a una rama de la filosofía tradicional, es la que fue desarrollada por Locke y Hume más bien que por Kant— al reino musical resulta, según Myhill, que podemos dar los siguientes ejemplos: "ser una consonancia en sentido clásico" (carácter efectivo); "ser una cuerda usada por un compositor en una composición como respuesta a una provocación determinada" (carácter constructivo); "ser bello" (carácter prospectivo).

Kant estimó que el uso del término 'idea' por los empiristas (en sus teorías del conocimiento) y por los racionalistas (en sus especulaciones metafísicas) era claramente abusivo. Estimó intolerable calificar de "idea" la representación de un color. Encontró más propio el uso platónico —en particular al tratarse de la esfera moral—, pero no forzosamente la metafísica basada en tal uso. Según Kant, las sensaciones, percepciones, intuiciones, etc. son diversas especies de un género común: la *representación (Vorstellung, repraesentatio)* en general. Dentro de este género tenemos la representación con conciencia de ella o *percepción (Perception, perceptio).* La percepción que se refiere únicamente al sujeto en tanto que modificación de su estado es llamada *sensación (Empfindung, sensatio).* Cuando se trata de una percepción objetiva tenemos un *conocimiento (Erkenntnis, cognitio).* Este conocimiento puede ser *intuición (Anschauung, intuitus)* o *concepto (Begriff, conceptus).* El concepto puede ser *puro* o *empírico.* El concepto puro, si tiene su origen sólo en el entendimiento y no en la pura imagen de la sensibilidad, puede calificarse de *noción (notio).* Cuando el concepto se forma a base de nociones y trasciende la posibilidad de la experiencia tenemos una idea *(Idee)* o *concepto de razón (Vernunftbegriff)* (*K.r.V.,* A 320 / B 377).

Los conceptos puros de la razón se llaman *ideas trascendentales.* Kant ha tratado de averiguar si tales ideas determinan, según principios, cómo debe emplearse el entendimiento al referirse a la totalidad de la experiencia (pues ningún objeto puede ser dado a los sentidos que sea congruente o correspondiente con una idea). El número de ideas o conceptos puros de la razón es, según Kant, el mismo

que el número de clases de relaciones que el entendimiento se representa a sí mismo mediante las categorías. Como en los conceptos de razón buscamos siempre lo incondicionado, tenemos lo incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto, de la síntesis hipotética de los miembros de una serie, y de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema. La primera clase de ideas trascendentales contiene la unidad absoluta (o incondicionada) del sujeto pensante (objeto de la *psychologia rationalis*); la segunda, la unidad absoluta de la serie de condiciones de la apariencia (objeto de la *cosmologia rationalis*); la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general (objeto de la *theologia rationalis*) (*K. r. V*, A 334 / B 391). Esta clasificación de las ideas es analítica, comenzando con lo que es inmediatamente dado a la experiencia, y pasando, pues, de la doctrina del alma a la del mundo y, finalmente, a la de Dios. Desde el punto de vista sintético, las ideas como objeto de la metafísica son Dios, libertad e inmortalidad (B 395 nota). De su examen (y en particular del examen de los paralogismos [véase PARALOGISMO] y antinomias [véase ANTINOMIA] de la razón pura) concluye Kant que las ideas trascendentales sobrepasan toda posibilidad de experiencia, hallándose segregadas *casi* por completo de las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y de los conceptos puros del entendimiento (categorías). Como síntesis metafísicas efectuadas por la razón pura, las ideas no son constitutivas (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO). Pero negar que lo sean no es negarles la posibilidad de un uso regulativo. Ahora bien, como también las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico en general tienen uso regulativo y no constitutivo, el ser regulativas no es suficiente para caracterizar las ideas trascendentales. Éstas son principios regulativos *de la razón* (A 509 / B 537).

Las ideas de la razón pura que desempeñan un papel modesto en la *Crítica de la razón pura*, van adquiriendo mayor importancia en la obra de Kant a medida que esta obra se hace menos crítica y más sistemática. En algunos pasajes del *Opus postumum* las ideas de la razón pura son presentadas como el fundamento de la posibilidad de la experiencia en cuanto totalidad. Tales ideas son el objeto de la filosofía trascendental como sistema de ideas de la razón especulativa y práctica. Ello se halla de acuerdo con la creciente tendencia kantiana a llevar a cabo una "construcción de la experiencia", con lo cual la última fase del pensamiento de Kant se aproxima en muchos puntos al idealismo de Fichte.

Sin embargo, no es legítimo confundir el pensamiento, ni siquiera el último pensamiento, de Kant, con el idealismo postkantiano. En éste las ideas de razón adquieren un significado no sólo metafísico, sino hasta teológico. En Schelling, por ejemplo, las ideas desempeñan el papel de "intermediarios" entre lo Absoluto y las cosas sensibles — en un sentido de 'intermediario' no demasiado lejano del del neoplatonismo. Más fundamental todavía es el papel de las ideas —o, mejor, de "la Idea"— en Hegel. La filosofía de este autor aparece centrada en la noción de la Idea absoluta. Hegel proclama, en efecto, que "Dios y la naturaleza de su voluntad son una y la misma cosa, y esta es lo que filosóficamente llamamos *la Idea*" (*Lecciones sobre filosofía de la historia*). La realidad en cuanto se desarrolla para volver a sí misma es la misma Idea que se va haciendo absoluta. La Idea absoluta es la plena y entera verdad del ser (*Lógica, ad finem*). La Idea es la unidad del concepto y de la realidad del concepto y por eso *Alies Wirkliche ist eine Idee:* "todo lo real es una idea". Si se quiere, la idea "es lo verdadero como tal". La Idea (absoluta) es la identidad de lo teórico y de lo práctico; una vez más: "sólo la Idea absoluta es ser".

Schopenhauer adoptó la doctrina kantiana de las ideas y la combinó con la doctrina platónica, haciendo de las ideas grados de objetivación de la Voluntad (VÉASE). La idea es la objetividad de la voluntad en un cierto grado (*Welt*, III, 31). Las ideas funcionan, así, al modo platónico, a modo de "intermediarios" entre la Voluntad como cosa en sí y el mundo fenoménico; la Voluntad produce las ideas al objetivarse y con ello produce los arquetipos según los cuales se constituye el mundo.

En el curso del siglo XIX se han mezclado con frecuencia la especulación metafísica y la descripción psicológica en la investigación de la naturaleza y función de las ideas. Un caso típico de esta "mezcla" es el de Lachelier. Según este filósofo, hay dos clases de ideas. Por un lado, unas que se han llamado también "ideas orgánicas", es decir, ideas que son seres a la vez que ideas, y que producen ellas mismas, por una acción inmediata e interior, la forma bajo la cual se manifiestan. Por otro lado, hay puras ideas que se limitan a dirigir la acción de un ser en el cual residen, como ocurre con la idea del nido, que no existe por sí misma, sino en la imaginación del pájaro, y que no es más que la regla de los movimientos por medio de los cuales la realiza en una materia extraña (*Du fondement de l'induction* [1871], 3ª ed., 1924, pág. 97). Tendencia parecida encontramos en Bergson, bien que en este autor predomine la concepción de las ideas como elevaciones o abstracciones de lo dado; por lo tanto, como meras separaciones que la mente efectúa. No obstante, estas separaciones denotan semejanzas y constituyen la base de las ideas generales o reproducciones de semejanzas esenciales de lo real. Desde este punto de vista podemos hablar —dice Bergson— de tres clases de ideas: ideas de carácter biológico (especies de la vida, órganos, etc.); cualidades (colores, sabores), elementos (agua, oxígeno) y fuerzas (electricidad, calor); y productos de la especulación.

El estudio y constitución de las ideas fue asimismo objeto durante fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX de una disciplina especial: la ideología, elaborada por los "ideólogos" partiendo de puntos de vista sensacionistas, pero pronto avanzando más allá de ellos. Nos hemos referido con más detalle a estas investigaciones en el artículo IDEOLOGÍA.

En otro sentido se usa el término 'idea' —y, sobre todo, el plural 'ideas'— cuando se hace de las ideas pensamientos que tienen, o han tenido, los hombres en diversas esferas —ideas filosóficas, religiosas, científicas, políticas, etc.— y en diversos períodos. El estudio de las ideas en este sentido es, por un lado, un tema de antropología filosófica, y, por otro lado, un tema de investigación histórica. Por ejemplo, se han estudiado

las relaciones entre las ideas y las individualidades humanas, las generaciones, las clases sociales, las formas de vida, los períodos históricos, etc., etc.; la relación entre las ideas y los conceptos, las creencias, los dogmas, etc., etc. Nos hemos referido a algunos de estos problemas en los artículos CREENCIA, IDEOMA, PENSAMIENTO y, sobre todo, IDEAS (HISTORIA DE LAS).

Obras generales sistemáticas: K. B. R. Aars, *Die Idee*, 1910. — Bruno Switalski, *Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip*, 1918. — Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit un die Idee", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921), 495-543. — Bruno Bauch, *Die Idee*, 1926. — C. Emge, *Ueber die Idee*, 1926. — Varios autores: *The Nature of Ideas*, 1926 [University of California Publications in Philosophy, 8]. — Herbert Spiegelberg, "Über das Wesen der Idee. Eine ontologische Untersuchung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI (1930), 1-238. — Hans Heyde, *Idee und Existenz*, 1935. — Obras históricas. Historia general: C. Heyder, *Die Lehre von den Ideen in einer Reihe von Untersuchungen über Geschichte und Theorie derselben*, I, 1873. — Gustav Falter, *Beiträge zur Geschichte der Idee*, 1906. — Idea en sentido platónico: Auffarth, *Die platonische Ideenlehre*, 1883. — Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, 1908. — K. Gronau, *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeiten*, 2 vols., 1930-1931. — Gaetano Capone-Braga, *Il mondo delle idee* (II. *I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, 1933). — P. Brommer, ΕΙΔΟΣ *et* ΙΔΕΑ. *Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*, 1940. — D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 1951. — Concepto de idea en otros autores y escuelas: Pierre Garin, *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, s/f. (Prefacio de 1930). — Juan González, O. P., *Función gnoseológica de la idea en el tomismo*, 1957. — Albert G. A. Balz, *Idea and Essence in the Philosophy of Hobbes and Spinoza*, 1918. — J. M. Gaonach, *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, 1909 (tesis). — J. Lewin, *Die Lehre von den Ideen bei Malebranche*, 1912. — W. J. Long, *Ueber Humes Lehre von den Ideen und der Substanz und ihr Zusammenhang mit derjenigen Lockes und Berkeleys*, 1897 (Dis.). — J. Esslen, *Der Inhalt und die Bedeutung des Begriffs der Idee in Hegels System*, 1911 (Dis.). — Para el concepto de "idea general" en sentido psicológico véase Th. Ribot, *L'évolution des idées générales*, 1897. — Historia de la noción de idea, especialmente en sentido artístico, desde Platón al Renacimiento: Erwin Panofsky, *Idea. Ein Beiträg zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 1924, 2ª ed., 1960. — Para la clasificación de las ideas propuesta por John Myhill, véase el trabajo de este autor: "Some Philosophical Implications of Mathematical Logic", *The Review of Metaphysics*, VI (1952), 165-98.

IDEA-FUERZA. Alfred Fouillée (VÉASE) llama idea-fuerza al concepto fundamental de su filosofía —elaborado sobre todo en la psicología—, según el cual la idea no sólo puede tener una fuerza, sino *ser* ella misma una fuerza. De este modo se rechaza todo mecanicismo y automatismo, como los que habían sido defendidos por el evolucionismo naturalista coetáneo. Fouillée define, por lo pronto, las ideas, "formas mentales o formas de conciencia (εἴδη), *species*", como "todos los estados de conciencia en tanto que susceptibles de reflexión, de reacción sobre sí mismos" (*"L'Évolutionnisme des idées-forces*, Lib. III). Estos estados pueden, a su entender, convertirse en factores reales en virtud del carácter intensivo de la idea y de la posible unión de la idealidad con la energía. La idea puede ser, por lo tanto, "la revelación interior de una energía y de su punto de aplicación, de una potencia y de una resistencia, de una fuerza en *acción* o de un movimiento actual" (*op. cit.*, XII). Para ello hace falta suponer que el elemento constitutivo del reflejo es el apetito, que cobra de este modo una importancia central en la citada filosofía. De ahí la posibilidad, según el mencionado autor, de erigir una moral de las ideas-fuerzas en la cual la idea-fuerza de moralidad se halle vinculada al primado de la conciencia de sí y sea susceptible de crear y clasificar valores objetivos (*La morale des idées-forces*, t. I, Cap. I).

Giuseppe Tarozzi, *L'Evoluzionismo monistico e le idee-forze secondo A. Fouillée*, 1890. — S. Pawlicki, *Fouillées neue Théorie der Ideen-Kräfte*, 1893. — Elisabeth Ganne de Beaucoudrey, *La psychologie et la métaphysique des idées-forces chez A. Fouillée*, 1936.

IDEA-NÚMERO. En el artículo sobre Platón nos hemos referido a la sugestión platónica de que los números pueden ser considerados como "intermediarios" entre las Ideas (o Formas) y las cosas sensibles. Aclararemos ahora este punto de la doctrina platónica.

Platón habla a veces de ideas de números; estas ideas son aplicables a cosas que tienen el número dado. Así, el número "uno" es aplicable a una cosa; el número dos, a dos cosas, etc. En principio, cosas heterogéneas pueden agruparse formando números: así, el número tres puede referirse a una colección formada por una silla, una mesa y una lámpara. Pero puede asimismo considerarse que el número se aplica a una colección de cosas homogéneas, esto es, a la llamada "clase" de tales cosas. En este caso, se aplicaría el número "tres" a una colección de tres sillas; el número "cuatro" a una colección de cuatro sillas (o cuatro manzanas, o cuatro caballos), etc. En ambos casos tendríamos la idea del número X como muy semejante a la "clase de todas las entidades que tienen el número X", pero es dudoso que Platón hubiese alcanzado una definición de los números en términos de clases.

Sólo en un sentido harto ambiguo puede decirse de las anteriores ideas que son ideas-números; se trata más bien de ideas de números. En cambio, según Aristóteles, Platón se refirió a "las cosas matemáticas", τὰ μαθηματικά en cuanto distintas de las Ideas y constituyendo un intermediario acerca ellas y las cosas particulares accesibles a los sentidos; son llamadas por ello también τὰ μεταξύ (*Met.*, A 987 b 14). Como las ideas, "las cosas matemáticas" no cambian, pero como las cosas particulares sensibles son plurales. En los propios textos de Platón la opinión del filósofo al respecto aparece menos clara de lo que indica el Estagirita; de los textos al respecto aducidos por David Ross en su libro *Plato's Theory of Ideas*, 1953, págs. 60-2 (*Phaed.*, 74 C 1; *Rep.*, 526 A 1; *Tim.*, 50 C 4; *ibid.*, 53 A 7-B 5; *Phil.*, 56 D 4-E 3; *Ep.*, VII, 342 A 7-C4) sólo, según Ross, *Rep.*, 526 A 1 y *Phil.*, 56 D 4-E3 se aproximan a la opinión en cuestión: "es una doctrina

que en los diálogos Platón parece a veces estar a punto de formular, pero que nunca formula totalmente" (Ross, *op. cit.,* pág. 177). Sea o no propiamente platónica la doctrina, ha recibido el nombre de "doctrina de las ideas-números". Es posible que hubiese sido propugnada por algunos académicos (Espeusipo o Jenócrates), pero el asunto está todavía por dilucidar.

Además del libro citado de David Ross, véase: L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Alistóte,* 1908, reimp. 1962. —]. Stenzel, *Zahl und Gestalt bel Platon und Aristóteles,* 1924, 2ª ed., 1933. — Seth Demel, *Platons Verhältnis zur Mathematik,* 1929. — M. Gentile, *La dottrina platonica délie idee-numeri e Aristotele,* 1930. — Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque,* 1948. — Casi todos los libros sobre Platón (véase bibliografía de este filósofo) tratan el asunto.

IDEACIÓN. Se entiende, en general, por 'ideación' el proceso por medio del cual se forman ideas (véase IDEA). Este proceso puede ser considerado desde el punto de vista psicológico o desde el punto de vista gnoseológico, así como desde los dos puntos de vista a un tiempo, es decir, a la vez como proceso real psíquico y como una de las condiciones del conocimiento. Puede asimismo considerarse la ideación en un sentido metafísico. El resultado del proceso de ideación puede llamarse *ideatum* (VÉASE).

Santo Tomás empleó el vocablo *ideatio* (ideación) al hablar de los diversos modos de generación del Hijo de Dios. Uno de estos modos (el undécimo) consiste en una *ideatio* o "realización de una idea" — de un modo parecido a como un cofre externo surge del que había en la mente (S. *theol.,* I, q. XLII, 2, ob. 1).

Husserl introdujo en las *Investigaciones lógicas* el vocablo *Ideation* (ideación) para referirse a la visión de una esencia, y hasta a la intuición esencial de tipo adecuado. Así, por ejemplo: "la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de estas vivencias. . . nos da la idea fenómeno-lógica pura del género *vivencia intencional* o *acto,* como nos da también la de sus especies puras" (Investigación Quinta, § 10; trad. Morente-Gaos, tomo III, pág. 148). En la misma obra (Investigación Cuarta, §§ 40-41) habló de abstracción ideatoria *(ideeierende Abstraktion),* en contraposición con la abstracción aislante. En las *Ideas* ($ 3; *Husserliana,* III, 15-16), dicho autor indica que es menester echar mano de un concepto más "libre" que se refiera a toda conciencia "posicional" dirigida a una esencia para aprehenderla y que incluya toda conciencia oscura y ya no intuitiva. A ello responde el término 'intuición' (VÉASE) (*Anschauung*). Husserl escribe que toda intuición individual o empírica puede convertirse en visión esencial (*Wessenschauung*); esta última es la "ideación".

IDEAL, IDEALIDAD. El término 'ideal' puede entenderse en varios sentidos: (1) como la proyección de una idea; (2) como el modelo, jamás alcanzado, de una realidad; (3) como lo perfecto en su género; (4) como una exigencia moral; (5) como una exigencia de la razón pura; (6) como la forma de ser de unas ciertas entidades. Aquí trataremos especialmente de los sentidos (5) y (6). Al final del artículo trataremos de la noción de idealidad.

Como exigencia de la razón pura el ideal no es dado, según Kant, en el campo de la experiencia. Los ideales tienen un uso regulativo, es decir, sirven de normas para la acción y el juicio, dirigen y encaminan la razón. Así, la teología trascendental proporciona el ideal teológico, Dios, en cuanto "ideal trascendental" que la razón necesita, pero cuya existencia no puede demostrar.

Como forma de ser de unas ciertas entidades, el término 'ideal' se usa para adjetivar unos determinados objetos, los llamados *objetos ideales,* entre los cuales suelen contarse las entidades matemáticas y las lógicas. Se ha dicho con frecuencia que las determinaciones de tales objetos son principalmente negativas: intemporalidad, inespacialidad, ausencia de interacción causal, etc. Con ello no se ha pretendido, sin embargo, negar el ser de los objetos ideales, sino llamar la atención sobre el hecho de que los objetos ideales son en un sentido distinto de como son los objetos reales. Una vez establecida tal distinción, sin embargo, no se han resuelto todos los problemas: en primer lugar, hay que saber todavía cuál es su tipo de ser; en segundo término, hay que establecer qué relación mantienen los objetos ideales con los reales. Las respuestas a estas cuestiones son tan distintas como las dadas a la cuestión de los universales (VÉASE), y de hecho, pueden superponerse a ellas; en efecto, los objetos ideales pueden ser identificados con las entidades abstractas y suscitar todas las cuestiones que plantea la determinación del *status* ontológico de tales entidades. En el pensamiento contemporáneo la cuestión del ser de los objetos ideales ha sido objeto de mucha discusión, especialmente por parte de los filósofos de la matemática y los fenomenólogos, quienes han investigado respectivamente el problema de la "existencia matemática" y el de las significaciones ideales. El problema de la existencia matemática —o de la existencia de los entes matemáticos— ha sido agudizado por la llamada crisis de los fundamentos de la matemática —y de la lógica— que empezó a manifestarse claramente desde comienzos del presente siglo, pero que había sido ya preludiada por el descubrimiento y desarrollo de las geometrías no euclidianas. Habiendo desaparecido la antigua arraigada confianza de que los principios de la matemática pueden ser —y deben ser— aprehendidos mediante intuiciones firmes e indubitables, hubo que reformar los principios de la matemática —y de la lógica—, y con ello plantearse de nuevo el problema de la naturaleza de los entes con los cuales se las ha el matemático. Las posiciones adoptadas al respecto han sido múltiples, y a algunas de ellas nos hemos referido en varios artículos de este Diccionario (por ejemplo, véase MATEMÁTICA). Por lo general, las actitudes adoptadas —idealismo o realismo epistemológicos o metafísicos; formalismo, logicismo, intuicionismo lógico-matemáticos— pueden ser entendidas de nuevo a la luz de la doctrina de los universales. Común a todas las actitudes parece ser un acuerdo muy general en descartar toda clase de posiciones de tipo psicologista. La posible objeción a esta tesis —la objeción de que las ideas de los intuicionistas están fundadas en construcciones ejecutadas, o ejecutables, por un "sujeto" y, por tanto, son en último término "subjetivas"— no es, a nuestro entender, suficientemen-

te probatoria, pues no creemos que pueda decirse (a menos de superponerles una interpretación arbitraria) que hay "subjetivismo" o "psicologismo" en las teorías matemáticas intuicionistas; las "construcciones" de que hablan los intuicionistas no son en todo caso "construcciones de un sujeto empírico".

Uno de los primeros autores que adoptó una actitud antipsicologista fue Husserl, especialmente al tratar de la cuestión de las "unidades ideales de significación", las cuales deben presentarse desprendidas de "los lazos psicológicos y gramaticales que las envuelven" *(Investigaciones lógicas.* Investigación primera, § 29; trad. Morente-Gaos, II, 96). Tales unidades ideales pueden compararse a las "significaciones" de que han hablado otros filósofos contemporáneos y cuyo *status* ontológico ha suscitado muchos debates. En verdad, la dificultad planteada por el problema de las "significaciones" —y, en general, de los "objetos ideales"— ha llevado a algunos pensadores a seguir la recomendación del "último Wittgenstein": no preguntar por la significación, sino por el uso (VÉASE).

Nos ocuparemos ahora de algunas de las doctrinas contemporáneas en las que se ha prestado particular atención al problema de la naturaleza del ser ideal, de las características de lo ideal, de la diferencia entre lo ideal y lo real; o entre lo ideal, lo irreal y lo real, etc.

Nicolai Hartmann ha puesto de relieve el carácter apriórico de los objetos ideales; lo ideal es idéntico a la "aprioridad ideal" (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* § 61 c). Ello no quiere decir que los objetos ideales sean inmanentes a la mente que los aprehende; tales objetos, dice Hartmann, son tan "en sí" como los objetos reales, pero su ser o, mejor dicho, su "modo de ser" es distinto del ser (o "modo de ser") real. Ahora bien, cuando se trata de circunscribir este ser más precisamente se choca con múltiples dificultades, pues las únicas características que parecen aceptables son las negativas — inespecialidad, intemporalidad, inactualidad, inexperienciabilidad, etc. Estas dificultades son lealmente subrayadas por Hartmann, no así por ciertos popularizadores de la ontología fenomenológica contemporánea (tales, Aloys Müller), los cuales presentan las características negativas de los objetos ideales como suficientes para determinar o cuando menos comprender su naturaleza.

Otto Janssen ha seguido en parte a Nicolai Hartmann, pero ha tratado con más detalle que éste los diversos tipos de "idealidades". Estos tipos se articulan en una especie de jerarquía que va desde las idealidades halladas en la esfera de la conciencia (como la posibilidad y la necesidad) hasta las idealidades de lo espiritual (tanto noético como emotivo), pasando por las idealidades matemáticas, espaciales, espaciotemporales y psíquicas. Las ideas de Janssen al respecto se fundan en dos condiciones: una de ellas, implícita en su investigación, es la ampliación del concepto de "objeto ideal"; otra de ellas, explícitamente formulada, pero no suficientemente aclarada, es la suposición de que el modo de aprehensión de los objetos ideales no es ni empírico ni apriórico.

Augusto Salazar Bondy ha resumido los resultados de la ontología fenomenológica contemporánea sobre los objetos ideales definiendo a éstos por las siguientes notas: intemporalidad; inespacialidad; sustitución de la conexión causal por relaciones de fundamentación, subordinación, coordinación, etc.; universalidad; aprioridad; trascendencia y ser en sí; apodicticidad y necesidad ideal. El autor mencionado ha establecido, además, una distinción entre el ser ideal y el ser irreal (véase IRREAL, IRREALIDAD).

Hedwig Conrad-Martius opina que no puede hablarse simplemente de "ser ideal" en contraposición con el "ser real". Hay que distinguir entre los objetos conceptuales, las ideas, los objetos ideales y las esencias. Solamente a los objetos conceptuales puede aplicarse el predicado 'es ideal'. Mientras, por ejemplo, las ideas no poseen un ser ontológicamente propio, los objetos ideales poseen tal ser, el cual es independiente de las *cogitationes.* Los objetos ideales son entidades dadas trascendentales, pertenecientes a una esfera formal dentro de la cual ocupan un lugar ontológico (*Seinsort*) determinado.

En lo que respecta al término 'idealidad', puede dársele los significados de "característica de lo ideal (o de los objetos ideales", "reino de lo ideal (o conjunto de los objetos ideales" — como cuando se habla, según hemos hecho antes, de "idealidades". Puede tener también el significado de "es ideal". En este último sentido ha usado el término 'idealidad' (*Idealität*) Kant al hablar de la idealidad del espacio (v.) y del tiempo (v.) (*K.r.V.*, A 26 / B 42 y sigs.). Kant mantiene a la vez la "realidad" del espacio, esto es, su validez objetiva con respecto a cuanto pueda presentársenos exteriormente como objeto, y la "idealidad" del espacio con respecto a las cosas cuando éstas son consideradas en sí mismas mediante la razón, sin referirse a la constitución de nuestra sensibilidad. El espacio tiene, según Kant, realidad empírica e idealidad trascendental. Algo similar ocurre con el tiempo, del cual puede afirmarse la realidad empírica y la idealidad trascendental — esta última fundada en la afirmación de que el tiempo no es nada si se abstrae de las condiciones subjetivas de la intuición sensible.

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (A 367 y sigs.), Kant llama "paralogismo de la idealidad" al cuarto paralogismo de la razón pura (véase PARALOGISMO), es decir, al paralogismo según el cual, siendo declarada dudosa la existencia de lo que solamente puede ser inferido como causa de percepciones dadas, se concluye que es dudosa la existencia de todos los objetos de los sentidos externos. La duda o incertidumbre al respecto es llamada por Kant "idealidad de las apariencias externas", y la "doctrina de tal idealidad" es llamada "idealismo" (VÉASE).

Hegel considera que la idealidad no es expresable por completo mediante la negación de la existencia finita; la idealidad puede ser llamada por ello "la cualidad de la infinitud" (*Logik*; Glôckner, 4:175). La idealidad no es algo que se halla fuera de la realidad, sino que el concepto de idealidad "consiste expresamente en ser la verdad de la realidad; es decir, la realidad como lo puesto y lo en sí se muestra como la realidad" *(System der Philosophie. Logik;* Glöckner, 8:228). En general, la idealidad es concebida por Hegel como el resultado de la "absorción" (*Aufhebung*)del ser exterior y del "ser fuera de sí".

G. Class, *Idéale und Güter,* 1886. — A. Schlesinger, *Der Begriff des Ideáis. Eine historisch-psychologische Analyse,* 1908. — L. S. Stebbing,

Ideals and Illusions, 1984. — Las obras anteriores se refieren a ideal principalmente en los sentidos (1) y (4). Para el sentido (6), además de las obras de Husserl y N. Hartmann citadas en el texto, véase: A. Millán Puelles, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, 1948. — A. Salazar Bondy, *Irrealidad e idealidad*, 1958. — Nunzio Incardona, *Idealità e teoreticità*, 1959. — La obra de Otto Janssen referida es *Seinsordnung und Gehalt der Idealitäten*, 1950 (especialmente págs. 7-28 para el problema de la "existencia" y "validez" de las idealidades). — Para las ideas de A. Salazar Bondy sobre el asunto, véase su obra: *Irrealidad e idealidad*, 1950. — Para las ideas de H. Conrad-Martius, véase su obra *Das Sein*, 1957. — Referencias al problema del *status* de los "objetos lógicos" y matemáticos, en muchos escritos sobre filosofía de la matemática citados en Matemática. Además, y especialmente: M. Beck, "Ideele Existenz", *Philosophische Hefte*, I,3/4 (1929). — O. Becker, *Mathematische Existenz*, 1927 (punto de vista fenomenológico, pero con referencias a los problemas suscitados por la matemática y la lógica matemática). — E. W. Beth, "La existencia de los entes matemáticos", *Notas y Estudios de Filosofía*, II (1951), 248-58. — Id., íd., *L'existence en mathématiques*, 1956 [Collection de logique mathematique, A. 10]. (Desde el punto de vista filosófico es especialmente interesante el Cap. VI).

IDEAL-REALISMO. Se ha llamado a veces ideal-realismo (*Ideal-realismus*) y también real-idealismo (*Real-idealismus*) a la doctrina según la cual ni el no-yo es resultado de la proyección del yo (como sostiene el idealismo dogmático) ni el yo es una derivación del no-yo (como sostiene el realismo dogmático). La doctrina de Fichte es en este sentido —cuando menos según declara su autor— ideal-realista o real-idealista. También es ideal-realista o real-idealista la doctrina de Schelling, si bien este autor subraya la relación entre la actividad ideal infinita y la actividad real infinita. Tanto en Fichte como en Schelling el ideal-realista es de carácter racional-especulativo. En cambio, en Wundt —que llama asimismo "ideal-realista" a su filosofía— el ideal-realismo es de carácter empírico-crítico. Consiste en defender un realismo que no abandona los postulados contenidos en las doctrinas idealistas, pero que no recae tampoco en un materialismo antiespiritualista. En una metafísica que "pertenece al futuro de la filosofía" y que, depurando las intuiciones de Fichte y Hegel, no se aparta del saber positivo, ni intenta erigir "un fantástico edificio conceptual", sino que "tomando como fundamento las ciencias reales y los métodos ejercitados y probados en ellas, justifica verdaderamente la exigencia planteada por una filosofía *científica*" (*Einleitung in die Philosophie*, 5 45).

IDEALISMO. Leibniz empleó el término 'idealista' al referirse a Platón y a otros autores para quienes la realidad es la forma (o la idea). Los autores idealistas —o, como también los llamó Leibniz, "formalistas"— sostienen doctrinas muy distintas de las propugnadas por autores que, como Epicuro, son calificados de "materialistas". Sin embargo, Leibniz proclama que las doctrinas de los grandes idealistas y de los grandes materialistas pueden hallarse reunidas en su doctrina de la armonía (VÉASE) preestablecida.

Es todavía bastante común emplear 'idealismo' para referirse al platonismo, al neoplatonismo y a doctrinas filosóficas análogas. Sin embargo, como desde el punto de vista de la doctrina de los universales (VÉASE), los filósofos de tendencia platónica son calificados de "realistas" —por afirmar que las ideas son "reales"—, el término 'idealismo' en el sentido antes apuntado puede prestarse a equívocos. Preferimos emplearlo aquí en el sentido más específico, o más circunscrito, que se ha dado al vocablo, al aplicarlo a ciertos aspectos de la filosofía moderna. Observemos que el sentido de 'idealismo' como 'idealismo moderno' no está completamente separado de su sentido "antiguo": la filosofía idealista moderna se funda asimismo en las "ideas". Lo único que sucede es que el significado moderno de 'idea' no equivale, o no equivale siempre, al platónico.

Antes de tratar de lo que consideramos como sentido "más propio" de 'idealismo' repararemos en que este vocablo se usa asimismo no tanto en relación con las ideas —de cualquier clase que éstas sean— como en relación con los ideales. Se llama entonces "idealismo" a toda doctrina —y a veces simplemente a toda actitud— según la cual lo más fundamental, y aquello por lo cual se supone que deben dirigirse las acciones humanas, son los ideales — realizables o no, pero casi siempre imaginados como realizables. Entonces el idealismo se contrapone al realismo, entendido este último como la doctrina —y a veces simplemente la actitud— según la cual lo más fundamental, y aquello por lo cual se supone que deben dirigirse las acciones humanas, son las "realidades" — las "duras realidades", "los hechos contantes y sonantes". Este sentido de 'idealismo' suele ser ético, o "político", o ambas cosas a un tiempo. Puede también considerarse como simplemente "humano" — en tanto que lo que se tiene en cuenta es la acción del hombre, y especialmente la acción del hombre en la sociedad.

El idealismo ético y "político" ha estado con frecuencia en estrecha relación con "el" idealismo, tanto el "clásico" como el moderno, pero ello no permite concluir que los dos idealismos —el de las ideas y el de los ideales— sean inseparables. En todo caso, nos ocuparemos aquí del idealismo que por el momento calificaremos de "filosófico" y que suele tener dos aspectos, en principio independientes entre sí, pero a menudo unidos: el aspecto gnoseológico y el aspecto metafísico. Este idealismo, sea gnoseológico, sea metafísico, o ambas cosas a un tiempo, se ha manifestado en muy diversas formas a lo largo de la época moderna. Apuntamos por el momento algunas expresiones cuyo significado aparecerá más claro ulteriormente: "idealismo subjetivo", "idealismo objetivo", "idealismo lógico", "idealismo trascendental", "idealismo crítico", "idealismo actualista", "idealismo fenomenológico". Aunque hemos mencionado algunas de las formas más difundidas de idealismo en la época moderna, no hemos agotado con ello los adjetivos. Además, no nos hemos referido con ello a manifestaciones del idealismo cuya unidad es primariamente "histórica". El ejemplo más eminente de lo último está constituido por el llamado "idealismo alemán" (Kant, Fichte, Schelling, Hegel principalmente). En verdad, cuando se habla de idealismo es muy común entender por éste el citado "idealismo alemán". Tampoco nos hemos referido a formas de idealismo que a veces se consideran más fun-

damentales que otras por cuanto cada una de ellas representa no sólo una filosofía, sino también, y hasta primariamente, una "concepción del mundo". En este último caso se hallan las dos formas de idealismo llamados por Dilthey "idealismo objetivo" e "idealismo de la libertad" — que, al entender de dicho autor, constituyen, junto con el "naturalismo" (o "materialismo") las tres *Weltanschauungen* básicas (véase MUNDO [CONCEPCIÓN DEL] y PERIFILOSOFÍA).

En lo que sigue trataremos del idealismo —por lo pronto metafísico y gnoseológico— de un modo muy general. Nos referiremos luego a varias manifestaciones del idealismo moderno, e introduciremos luego varios esquemas clasificatorios. Estos últimos hubiesen podido introducirse después del tratamiento general, pero estimamos que el significado de los diversos adjetivos que se emplean en los esquemas de referencia resultará más claro después de haber expuesto algunos caracteres generales y varios caracteres más particulares del idealismo.

El rasgo más fundamental del idealismo es el tomar como punto de partida para la reflexión filosófica no "el mundo en torno" o las llamadas "cosas exteriores" (el "mundo exterior" o "mundo externo"), sino lo que llamaremos desde ahora "yo", "sujeto" o "conciencia" — términos que usaremos un tanto como abreviaturas, pues en ciertos casos podrían, y aun deberían mejor, emplearse vocablos como 'alma', 'espíritu', 'pensar', 'mente', etc. Justamente porque el "yo" es fundamentalmente "ideador", es decir, "representativo", el vocablo 'idealismo' resulta particularmente justificado. En efecto, aquello de que se parte es, para emplear el vocabulario de Schopenhauer, "la representación del mundo" y no "el mundo". Así, el idealismo comienza con el "sujeto". Se ha dicho por ello que el idealismo no ha comenzado con la filosofía moderna, sino con el cristianismo y en particular con el pensamiento de San Agustín. Es la tesis de Heinz Heimsoeth (entre otros). Según este autor, hay idealismo desde el momento en que, a diferencia de la ontología "clásica" o "antigua", se destaca la realidad de la persona como "intimidad" y se afirma que el alma es heterogénea con respecto al mundo — cuando menos con respecto al "mundo espacial".

La tesis de Heimsoeth se apoya en un hecho importante: el de que en la tradición agustiniana por lo menos se "empieza" con el "sujeto" y no con las "cosas". A ello se debe que San Agustín haya sido llamado "el primer filósofo moderno" y también que el agustinismo haya influido grandemente en autores que, como Descartes y Malebranche, son usualmente considerados como "idealistas". Sin embargo, es razonable restringir el idealismo propiamente dicho a la edad moderna, pues aun cuando en ésta no se eliminan los motivos teológicos, van cobrando decisiva importancia los motivos gnoseológicos — y las tesis metafísicas derivadas de tales motivos o estrechamente relacionadas con ellos.

Considerando, pues, el idealismo primariamente como idealismo moderno, y teniendo en cuenta que el punto de partida del pensamiento idealista es el "sujeto", puede decirse que tal idealismo constituye un esfuerzo por responder a la pregunta: "¿Cómo pueden conocerse, en general, las cosas?" Ello indica que hay en el idealismo —y, en general, en la filosofía moderna— una cierta actitud que Ortega y Gasset ha calificado de "ontofobia" (una especie de "horror a la realidad"), en oposición a la actitud que el mismo autor ha calificado de "ontofilia" (una especie de "amor a la realidad"). El idealismo es, pues, fundamentalmente "desconfiado" y, por consiguiente, esencialmente "cauteloso". Tal desconfianza no afecta únicamente a la llamada "realidad sensible", pues tal ocurría asimismo en el "platonismo" y en el agustinismo. La desconfianza en cuestión se manifiesta hacia todo lo real o, mejor dicho, hacia todo lo que "pretende" ser real, incluyendo, por tanto, lo inteligible o los supuestos modelos de la realidad sensible. La pregunta: "¿Cómo pueden conocerse, en general, las cosas?" no es por ello simplemente una pregunta gnoseológica, sino también, y a veces sobre todo, una pregunta metafísica. En efecto, en tal pregunta se presupone que las cosas que se declararán "reales" serán fundamentalmente las que se admitirán como "cognoscibles", y en particular como cognoscibles con plena seguridad, según completa evidencia poseída por el sujeto cognoscente.

Para el idealismo "ser" significa primariamente "ser dado en la conciencia [en el sujeto, en el espíritu, etc.]", "ser contenido de la conciencia [del sujeto, del espíritu, etc."], "estar contenido en la conciencia [en el sujeto, en el espíritu, etc.]". El idealismo es, así, un modo de entender el ser. Ello no significa que todo idealismo consista en *reducir el ser* —o la realidad— a la conciencia o al sujeto. Una cosa es decir que el ser o la realidad se determinan por la conciencia, el sujeto, etc. y otra es manifestar que no hay otra realidad que la del sujeto o la conciencia. Esta última posición es también idealista, pero es sólo una de las posibles posiciones idealistas. Con el fin de entender las posiciones más fundamentales dentro del idealismo procederemos ahora a dar algunos ejemplos del idealismo moderno.

Se suele considerar como idealistas a autores como Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. En general, el idealismo moderno coincide con el llamado "racionalismo continental" — si bien dentro de éste hay autores como Spinoza, que no son propiamente idealistas, a la vez que en el llamado "empirismo inglés" (frecuentemente contrapuesto al "racionalismo continental") hay autores como Berkeley, que son claramente idealistas. Ahora bien, tanto la "dosis" de idealismo como el carácter de éste cambia en los distintos autores citados. Por ejemplo, hay todavía en Descartes ciertos "residuos realistas"; en cambio, estos residuos son imperceptibles en Kant y prácticamente inexistentes en Fichte. En cuanto al carácter del idealismo, puede verse en las doctrinas correspondientes de cada uno de los filósofos. Remitimos, pues, a los artículos a ellos dedicados. Pero como en tales artículos los motivos idealistas no están siempre bien destacados procedemos a una rápida caracterización de los rasgos idealistas en varios pensadores desde Descartes hasta la época contemporánea. El desarrollo de estos rasgos podría dar lugar a una "historia del idealismo".

En Descartes —llamado a veces "el primer idealista" y, en todo caso, "el primer idealista moderno"— el idealismo consiste primariamente en arraigar toda evidencia en el *Cogito* (véase COGITO, ERGO SUM). Ello no

significa que se niegue la existencia del mundo exterior (v.); sólo se pone de relieve que el mundo exterior no es simplemente un "dato" del cual se parte. El mundo exterior es puesto en paréntesis para ser ulteriormente justificado. Como ello tiene lugar mediante el "rodeo" de Dios, puede decirse que el idealismo cartesiano es sólo relativo. Aunque la idea de Dios aparece en la conciencia y en el sujeto, aparece en ellas como *la* realidad, el *ens realissimum*.

En Leibniz, el idealismo aparece bajo forma monadológica y es, en rigor, un espiritualismo y también un pampsiquismo. Como sólo las mónadas son reales, hay que sostener la idealidad del espacio y del tiempo y, en general, de muchas de las llamadas "relaciones". En cierto modo, el idealismo de Leibniz es menos obvio que el de Descartes. En todo caso, no es un idealismo subjetivo, ni siquiera en el sentido cartesiano de "sujeto". En cambio, el idealismo es subjetivo y hasta, en cierto modo, "empírico" en Berkeley, en cuanto la realidad se define como el percibir y el ser percibido (véase ESSE EST PERCIPI).

En el centro del pensamiento idealista se encuentra Kant. Éste rechaza el idealismo problemático de Descartes y el idealismo dogmático de Berkeley, si bien encuentra el primero más justificado que el segundo. Pero el rechazo de estas formas de idealismo no le impide formular su propio idealismo, el único que estima aceptable: el idealismo trascendental. Éste consiste en poner de relieve la función de lo "puesto" en el conocimiento. El idealismo trascendental (o formal) kantiano se distingue, pues, de lo que Kant llama "idealismo material" en que no es incompatible con el "realismo empírico", antes bien alcanza a justificar este último. No se afirma, por tanto, que los objetos externos no existen, o que su existencia es problemática; se afirma únicamente que la existencia de los objetos externos no es cognoscible mediante percepción inmediata. El idealismo trascendental kantiano no funda el conocimiento en lo dado (VÉASE), sino que en todo caso hace de lo dado una función de lo puesto. Ahora bien, cuando se lleva a sus últimas consecuencias la doctrina kantiana de la constitución (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO) del objeto como objeto del conocimiento y se identifica la posibilidad del conocimiento del objeto con la posibilidad del objeto mismo, el realismo parece desvanecerse.

Tal realismo se desvanece por completo, o casi por completo, en Fichte y luego (por razones distintas) en Schopenhauer. Aunque el llamado "idealismo alemán" postkantiano ofrece muy diversos aspectos en sus grandes representantes, es característico de todos ellos el haber prescindido de la "cosa en sí" (v.) kantiana. Por eso se estima a veces que el auténtico idealismo coincide con tal idealismo alemán postkantiano. En tal idealismo el "mundo" es equiparado con "la representación del mundo", lo cual no significa la representación subjetiva y empírica. De hecho, más que de una representación se trata de un representar, es decir, de una "actividad representante" que condiciona el mundo en su mundanidad.

El idealismo contemporáneo —entendiendo por el mismo las corrientes idealistas a partir de las dos postreras décadas del siglo XIX— ha adoptado muy diversas formas, pero en la mayor parte de los casos se ha fundado en uno de los tipos de idealismo manifestados durante la época moderna. Se han considerado como idealistas las corrientes neokantianas y neohegelianas a que nos hemos referido en los artículos Neokantismo y Hegelianismo (VÉANSE). Ejemplos de ellas son el llamado idealismo "anglo-norteamericano" (Bradley, Bosanquet, Royce, Bowne), el idealismo de las Escuelas de Badén (v.) y Marburgo (v.), el idealismo francés (Renouvier, Brunschvicg, Lalande, Hamelin), el idealismo italiano, principalmente el actualismo (v.). A estas corrientes hay que agregar autores o movimientos que se han declarado específicamente idealistas (como Collingwood) y autores o movimientos que sin declararse idealistas ostentan no pocos rasgos de esta dirección (René Le Senne, Louis Lavelle y otros). Sin embargo, ello no agota el idealismo contemporáneo. Por un lado, ha habido el llamado "idealismo fenomenológico" de Husserl, el cual se distingue claramente del idealismo trascendental defendido por los neokantianos (Rickert, Cohén y otros). Una de las diferencias más importantes entre los dos tipos de idealismo ha sido señalada por Theodor Celms (*op. cit. infra*) al indicar que mientras en el idealismo fenomenológico "la conciencia pura se presenta... como una multitud de sujetos individuales puros (mónadas)", en el idealismo trascendental hay sólo "una conciencia pura, única y numéricamente distinta". Por otro lado, se habla (no siempre con justificación) de un idealismo en autores como Ernst Mach, especialmente en tanto que han defendido un "percepcionismo" puro y un "neutralismo" ontológico. Muchos marxistas, en todo caso (por ejemplo, Lenín), han atacado a Mach (y a Avenarius y otros autores) como "idealistas"; además, han hablado (en relación con Deborin) de "idealismo menchevizante", expresión que solamente tiene sentido dentro del desarrollo de la filosofía soviética (VÉASE).

En virtud del creciente predominio de corrientes realistas de todas clases en la filosofía contemporánea, se ha declarado a veces que el idealismo "ha fenecido". Algunos autores, como G. E. Moore, han intentado refutar el idealismo por medio del sentido común. Otros autores, como Nicolai Hartmann, Urban, etc., se han propuesto "superar" el idealismo — no menos que el realismo. Esta "superación de idealismo y realismo" aparece asimismo, cuando menos en intención, en la obra de autores como Ortega y Gasset y Heidegger (véase EXTERNO). Podrían mencionarse otras muchas críticas del idealismo (por ejemplo, Ottaviano). Sin embargo, aunque es indudable que el idealismo ha perdido la gran fuerza que tuvo durante gran parte de la época moderna y en la filosofía contemporánea entre aproximadamente 1870 y 1914, no puede decirse que ha desaparecido por completo. Y ello no sólo porque hay todavía autores influyentes que de algún modo pertenecen a la tradición idealista (Cassirer, Collingwood, etc.), sino también y, sobre todo, porque aun dentro de corrientes no idealistas surgen de vez en vez problemas que no pueden tratarse debidamente sin tener en cuenta ciertos modos de formularlos y entenderlos por filósofos idealistas. Así ocurre con el problema de la función de la conciencia (o el "sujeto") en el conocimiento, inclusive si se admite que hay primariamente algo que conocer. Si la conciencia o el sujeto no se limitan a reflejar lo real, hay un momento de "constitu-

ción" de éste que parece inevitable. Por otro lado, no puede darse simplemente por supuesto que hay lo real y que es como es, o como aparece. Aun reducido a un mínimo —el aspecto de "crítica del conocimiento"— el idealismo parece que puede todavía ejercer alguna función en el pensamiento filosófico.

En lo que toca a la clasificación de las corrientes o formas del idealismo, nos limitaremos a apuntar algunos modos de ordenar estas corrientes o formas.

Primero, puede hablarse de idealismo gnoseológico (o primariamente gnoseológico) e idealismo metafísico (o primariamente metafísico). El idealismo gnoseológico resulta de un examen de las condiciones del conocimiento y no presupone ninguna tesis sobre la estructura de la realidad. El idealismo metafísico, en cambio, resulta de un supuesto sobre la estructura de lo real en cuanto éste está ligado a la conciencia o depende inclusive de la conciencia. En la mayor parte de los casos el idealismo gnoseológico está mezclado con el metafísico, y lo único que puede hacerse es tratar de ver qué "dosis" hay de uno u otro en una determinada doctrina.

Segundo, puede hablarse, como hizo Dilthey, de un "idealismo objetivo" y de un "idealismo de la libertad". El idealismo objetivo sostiene que la realidad está constituida por una trama de conceptos, los cuales constituyen a su vez la llamada "conciencia" en cuanto "conciencia trascendental". El idealismo de la libertad sostiene que el fundamento del conocimiento de lo real, y hasta lo real mismo, se hallan en una conciencia activa y espontánea que es esencialmente "ejercicio de libertad". Un ejemplo de idealismo objetivo (llamado también a veces "lógico") es el de Hermann Cohén; un ejemplo de idealismo de la libertad es el de Fichte.

Finalmente, puede hablarse de diversas formas de idealismo sin establecer contraposiciones entre ellas. Tal ocurre cuando se adjetiva el término 'idealismo' con los adjetivos ya usados antes: "subjetivo", "empírico", "objetivo", "lógico", "trascendental", "problemático", "metódico", "dogmático', "gnoseológico", "metafísico", "crítico", "fenomenológico", "actualista", "absoluto", etc. Sería largo describir, aun sumariamente, en qué consiste cada una de estas formas de idealismo. En la mayor parte de los casos puede tenerse una idea de ello por lo que hemos dicho acerca del desarrollo histórico del idealismo y por el contenido de varios otros artículos de la presente obra (así, por ejemplo, Hegel y, hasta cierto punto, Bradley, en lo que toca al "idealismo absoluto").

Historia del idealismo: Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*, 3 vols., 1894-1897, 2ª ed., 1907. — Esta obra se divide en las siguientes partes: I. *Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*. II. *Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker*. III. *Der Idealismus der Neuzeit*. — Historia del idealismo, especialmente del idealismo moderno: Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía moderna*, 1947). — Id., íd., *Lectures on Modern Idealism*, 1919 (trad. esp.: *El idealismo moderno*, 1945). — Krönenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*, 1909. — Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., 1921-1924, 2ª ed., en 1 vol., 1961. — Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols., 1923-1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., 1960). — P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, 1930, 2ª ed., 1950. — H.-D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, 1935. — R. Jolivet, *Les sources de l'idéalisme*, 1936 (trad. esp.: *Las fuentes del idealismo*, 1945). — Hans Ur von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1947. — J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, 1955. — El idealismo en varias corrientes contemporáneas y en varios países: N. Abbagnano, *Il nuovo idealismo inglese ed americano*, 1927. — Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, 1928 (trad. esp.: *El idealismo fenomenológico de H.*, 1931). — C. N. Palmer, W. E. Hocking, G. W. Cunningham, W. M. Urban *et al.*, *Contemporary Idealism in America*, 1932. — A. Etchéverry, *L'idéalisme français contemporain*, 1934. — L. Giuso, *Idealismo e prospettivismo*, 1934. — Roger Verneaux, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, 1936. — P. Carabellese, *L'idealismo italiano*, 1938, 2ª ed., 1946. — V. La Via, *Idealismo e filosofia*, 1942. — Ugo Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, 1930. — M. Ciardo, *Natura e storia nell'idealismo attuale*, 1949. — R. Blanché, *Les attitudes idéalistes*, 1949. — Idealismo y cristianismo: E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, 1926. — H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, 1927. — Augusto Guzzo, *Idealismo e cristianesimo*, 2 vols., 1936. — Idealismo y realismo: Walter Kinkel, *Idealismus und Realismus*, 1911 [por lo demás, muchas de las obras sobre el idealismo se ocupan de la relación con el realismo]. — Crítica del idealismo: G. E. Moore, "The Refutation of Idealism", *Mind*, N. S., XII (1903), reimp. en *Philosophical Studies*, 1922, Cap. I. — F. Jodl, *Vom wahren und vom falschen Idealismus*, 1914. — Id., íd., *Kritik des Idealismus*, 1920, ed. C. Siegel y W. Schmied-Kowarzik. — C. Ranzoli, *L'idealismo e la filosofia*, 1920. — José Ortega y Gasset, *Kant. Reflexiones de centenario*, 1924, reimp. en *O. C.*, IV, págs. 26 y sigs. — N. Hartmann, "Diesseits von Idealismus und Realismus" [conferencia dada en Berlín, 13-XII-1922, y luego ampliada], *Kantstudien*, XXIX (1924), reimp. en *Kleinere Schriften*, II (1957), 278-322. — A. C. Ewing, *Idealism: a Critical Survey*, 1934. — C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, 1936, 2ª ed., 1947. — Guido Preti, *Idealismo e positivismo*, 1943 [sobre el asunto, Cfr. la más antigua obra de Ernst Laas, *Idealismus und Positivismus*, 3 partes, 1879-1884; detalles en LAAS (ERNST)]. — W. M. Urban, *Beyond Realism and Idealism*, 1949. — Andreas Konrad, *Der erkenntnistheoretische Subjektivismus. Geschichte und Kritik*, 3 vols. (I, 1962). — Crisis del idealismo: R. Driolli, *La crisi dell'idealismo*, 1934. — Arthur Liebert, *Die Krise des Idealismus*, 1936. — Algunas exposiciones filosóficas de sistemas idealistas: J. Bergmann, *Zur Beurteilung des Kritizismus vom idealistischen Standpunkt*, 1875. — Id., íd., *System des objektiven Idealismus*, 1903. — R. F. A. Hoernlé, *Idealism as a Philosophical Doctrine*, 1924. — Id., íd., *Idealism as a Philosophy*, 1927. — J. E. Turner, *A Theory of Direct Realism, and the Relation of Realism to Idealism*, 1925. — Gerhard Kränzlin, *Die Philosophie des unendlichen Menschen, Ein System des reinen Idealismus und zugleich eine kritische Transzendental-Philosophie*, 1936 [véase HUMANISMO]. — E. S. Brightman, *Person and Reality: an Introduction to Metaphysics*, 1958, ed. P. A. Bertocci en col. con J. E. Newhall y R. S. Brightman. — Exposición de rasgos capitales del idealismo: M. F. Sciacca, *Qué es el idealismo*, 1959 (Esquemas, 47). Una revista enteramente dedicada al idealismo fue *Idea-*

lismus. Jahrbuch für die idealistische Philosophie, ed. E. Harms (I, 1934).

IDEAS (HISTORIA DE LAS). Desde un tiempo a esta parte se ha suscitado gran interés por lo que se ha llamado "historia de las ideas". Nos referiremos a ella por la estrecha relación que tiene, o puede tener, con la historia de la filosofía en general y con la historia de conceptos y términos filosóficos en particular.

Aunque ha habido trabajos de historia de las ideas desde hace ya mucho tiempo, sólo con Arthur O. Lovejoy (v.) se ofreció un programa suficientemente completo para el estudio de la historia de las ideas. Lovejoy presentó tal programa en la introducción a su libro *The Great Chain of Being* (1936 [The William James Lectures. Harvard University 1933]) — en el que estudió la "idea" de "la gran cadena del ser" en cuanto vinculada a las nociones del ser, perfección, jerarquía, plenitud y otras similares. Según Lovejoy, junto a la historia intelectual de un período, y junto a la historia de sistemas y tendencias o movimientos filosóficos, hay la posibilidad de una historia de ciertas "unidades" o "unidades-ideas" (*unit-ideas)* [lo que podría llamarse "monoideas"] que se obtienen cuando se analizan o descomponen sistemas, tendencias o hasta "espíritus de una época" en ciertos elementos intelectuales últimos y a la vez constituyentes. No todo tema o concepto es para Lovejoy una "idea" en el sentido propuesto. Así, por ejemplo, "la idea de Dios" no es una "idea", por cuanto bajo una concepción, o, *a fortiori*, varias concepciones, de Dios pueden encontrarse o rastrearse "ideas" más elementales de las cuales está formada tal concepción o concepciones. Tampoco son ideas las tendencias o movimientos. Las "unidades persistentes, o recurrentes, de la historia del pensamiento" que son las "ideas" pueden ofrecer, sin embargo, muy diversos aspectos. Pueden ser "supuestos no completamente explícitos"; "motivos dialécticos" que "encaminen" u "orienten" el pensar; términos-claves o expresiones-claves, etc.

Examinar tales "ideas" requiere, pues, previamente "aislarlas". Pero a la vez requiere relacionar entre sí muy diversas esferas que usualmente se mantienen separadas — esferas tales como las creencias religiosas, las ideas filosóficas, los estilos artísticos, las concepciones científicas, etc. En efecto, las ideas de referencia subyacen en esferas muy diversas y permiten establecer conexiones que de lo contrario permanecerían ignoradas.

Se puede advertir que la historia de las ideas es a la vez un fragmento de la historia de la filosofía y un estudio previo a esta última historia. Está relacionada con lo que se ha llamado "protofilosofía" (VÉASE), con el estudio de las formas o tipos de pensar (véanse PENSAR, PERIFILOSOFÍA, TIPO) y con las investigaciones de concepción del mundo (véase MUNDO [CONCEPCIÓN DEL]). Hay relaciones estrechas entre la historia de las ideas y la llamada *Geistesgeschichte* ("historia espiritual") en el sentido de Dilthey y sus discípulos (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL). De hecho, los autores que han llevado a cabo investigaciones de "historia espiritual" en el sentido de Dilthey (así, por ejemplo, B. Groethuysen, Georg Misch) pueden alegar que la historia de las ideas del tipo propuesto por Lovejoy es sólo un aspecto de la "historia espiritual".

La historia de las ideas y lo que se ha calificado de "historia de los conceptos filosóficos" no coinciden siempre. La historia de los conceptos filosóficos *es* en un sentido menos "básica" y en otro sentido más "compleja" que la historia de las ideas. Sin embargo, una idea como la de "perfección" es a la vez una idea y un concepto filosófico; sólo ocurre que tratada como concepto filosófico aparece más "aislada" que tratada como idea.

A la historia de las ideas puede agregarse la historia de la terminología filosófica tal como ha sido propuesta y desarrollada por Rudolf Eucken (v.).

La dificultad de distinguir entre historia de las ideas, historia espiritual, historia de los conceptos filosóficos, etc., se manifiesta en el hecho de que en muchos casos no puede determinarse exactamente a qué tipo de investigación pertenece un trabajo histórico dado. Para darse cuenta de esta dificultad basta recorrer la serie de trabajos publicados en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, dirigido por Ludwig Stein, en colaboración con Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann y Eduard Zeller (Vols. I-XLI, 1888-1942 [los últimos vols. bajo la dirección de Arthur Stein con un comité editorial formado por B. Groethuysen, E. Cassirer, A. Koyré, E. Spranger *et. al.*]; reanudada con el vol. XLII en 1960 bajo la dirección de Paul Wilpert y Glenn Morrow). Algunos de estos trabajos son de historia de conceptos, de términos o expresiones filosóficas, historia espiritual, y hasta lo que luego se llamará "historia de las ideas". Si se recorren los trabajos publicados en el *Journal of the History of Ideas*, fundado por Lovejoy en 1941, nos encontramos con análoga dificultad: los trabajos incluidos son, en principio, de historia de las ideas, pero los hay que ofrecen los otros aspectos citados, o una combinación de ellos. Igual ocurre con los trabajos incluidos en el *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, publicado (no periódicamente) desde 1955 bajo la dirección de Erich Rothacker (un discípulo de Dilthey); con las investigaciones del tipo de las de Diettrich Mahnke y Georges Poulet sobre el motivo o concepto del círculo y de la esfera (v.); con las publicaciones presentadas bajo la serie de los *Archives Internationales d'Histoire des Idées - International Archives of the History of Ideas*, bajo la dirección de P. Dibon y R. Popkin; y hasta con trabajos llevados a cabo desde el punto de vista histórico-semántico, tales como (para mencionar un solo ejemplo) el de Leo Spitzer: *Classical and Christian Ideas of World Harmony* (1963, ed. A. G. Hatcher) a base del análisis de las variaciones semánticas del término *Stimmung*. Aunque puede usarse para clasificar estos y otros trabajos la expresión 'historia de las ideas' en un sentido bastante general y, en todo caso, más amplio, o más complejo, que el que tiene en Lovejoy, hay que especificar en cada caso cuál es la orientación principal de tal "historia".

Se ha discutido a veces en qué proporción la historia de las ideas, de los conceptos filosóficos, etc., puede estudiarse como si se tratara de elementos aislados, o relativamente aislables, del contexto humano en el cual están efectivamente insertados. Los autores que se han consagrado a la *Geistesgechichte* han solido entender esta "historia espiritual" no sólo como his-

toria humana, sino inclusive como historia de aquello que permite comprender efectivamente las variaciones humanas en el curso de la historia. Pero no siempre ha quedado bien claro en qué medida una misma "idea" puede entenderse como "mera idea" o como "un (humano) hacerse cargo" de ella. La distinción queda aclarada si se considera la noción de "idea" en contraste con la noción de "creencia" propuesta por Ortega y Gasset. Nos hemos referido a este punto en el artículo CREENCIA. Más detalladamente hemos tratado la cuestión en el artículo IDEOMA (v.), término propuesto por Ortega para distinguirlo de 'draoma'.

IDEATUM. Puede llamarse, en general, *ideatum* (lo "ideado") al resultado de un proceso de ideación (VÉASE). *Ideatum* es lo contenido en la idea. Puede ser, pues, según los casos, lo representado, la esencia formal de una cosa, etc. Santo Tomás indica que la idea se entiende en relación con el *ideatum*. Sin embargo, la idea y el *ideatum* no tienen por qué ser similares según la conformidad con la naturaleza, sino que necesitan ser similares solamente según la representación (*secundum repraesentationem tantum*). Es suficiente, por tanto, que la idea re-presente el *ideatum* y que éste sea re-presentado por la idea. Según Santo Tomás, la ¡dea de algo compuesto puede ser simple, y la idea de algo potencial es actual, es decir, una idea actual de algo potencial *(De veritate*, q. 3, a 5, ad 2).

Spinoza mantiene que la idea presenta en el orden del pensamiento los mismos caracteres que el *ideatum* (el objeto de la idea) ofrece en el orden de la realidad *(De em. int.*, 41). La idea debe concordar con su *ideatum* (*ibid.*, 42), o sea, la idea debe convenir con lo que representa: *idea vera débet cum suo ideato convenire* (*Eth.*, I, axioma vi).

IDENTIDAD. Lo mismo que el concepto de contradicción (VÉASE), el de identidad ha sido examinado desde varios puntos de vista. Los dos más destacados son el ontológico (ya sea ontológico formal, ya metafísico) y el lógico. El primero es patente en el llamado *principio ontológico de identidad* (A — A), según el cual toda cosa es igual a ella misma o *ens est ens*. El segundo se manifiesta en el llamado *principio lógico de identidad*, el cual es considerado por muchos lógicos de tendencia tradicional como el reflejo lógico del principio ontológico de identidad, y por otros lógicos como el principio '*a* pertenece a todo *a*' (lógica de los términos) o bien como el principio 'si *p* [donde '*p*' simboliza un enunciado declarativo], entonces *p*' (lógica de las proposiciones). Algunos autores han hablado también del principio psicológico de identidad, entendiendo por él la imposibilidad de pensar la no identidad de un ente consigo mismo, pero, como hemos hecho con la noción de contradicción, excluiremos aquí este último sentido. Nos limitaremos, pues, en este artículo a un examen de los sentidos ontológico (o metafísico) y lógico de la identidad. Advertiremos, por lo demás, que su separación mutua no resulta fácil; en el curso de la historia de la filosofía ambos sentidos se han entremezclado —y aun confundido— con frecuencia. De todos modos, en los primeros párrafos nos referiremos principalmente al aspecto ontológico y en los últimos al aspecto lógico.

Ha sido común en gran parte de la tradición filosófica considerar que el fundamento del principio lógico de identidad se encuentra en el principio ontológico, o bien que ambos son aspectos de una misma concepción: aquella según la cual siempre que se habla de lo real se habla de lo idéntico. Una forma extrema de esta concepción se encuentra en Parménides. La identidad sería en este caso el resultado de una cierta tendencia de la razón — o por lo menos de esa "razón identificadora" que ha sido tan corriente en la historia de la filosofía. Particularmente interesantes son al respecto las indagaciones de Meyerson. Habla este autor, en efecto, de la identidad como de aquella inevitable tendencia de la razón a reducir lo real a lo idéntico, esto es, a sacrificar la multiplicidad a la identidad con vistas a su explicación. El principio de causalidad es así, según Meyerson, el principio de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo, y es el caso más característico de esta identificación a que tiende tanto la ciencia como el pensamiento común. "Afirmar que un objeto es idéntico a sí mismo —escribe dicho autor— parece una proposición de pura lógica y, además, una simple tautología o, si se prefiere, un enunciado analítico según la nomenclatura de Kant. Pero desde el instante en que se agrega a ello la consideración del tiempo, el concepto se desdobla, por así decirlo, pues fuera del sentido analítico adquiere, como certeramente lo ha dicho Spir, un sentido sintético." Es analítico "cuando expresa simplemente el resultado de un análisis del concepto; sintético, por el contrario, cuando es entendido como una afirmación relativa a la naturaleza de los objetos reales. Mas esta relación entre el principio de la razón determinante y el de identidad era ya perfectamente clara para Leibniz, como puede advertirse por la exposición de Couturat y como, por lo demás, lo indica el modo como Leibniz establece un paralelo entre los dos principios en el pasaje aludido" (Cfr. bibliografía).

Formas menos extremas, pero no menos iluminadoras, de la concepción citada se hallan asimismo en algunas obras de Platón, especialmente en varios de sus últimos diálogos (dialécticos) en los cuales la influencia de Parménides se hace patente. Ahora bien, en numerosas ocasiones se ha procurado descubrir que, aunque fundada en la razón identificadora que no se detiene hasta llegar a la equiparación del ente con lo uno, hay diversos modos de considerar la identidad. Es lo que sucede en los comentarios griegos de Aristóteles y luego en varios escolásticos. El propio Estagirita no dedicó gran atención a la cuestión de la identidad; ni en los escritos lógicos ni en la *Metafísica* se halla un análisis de ella que pueda parangonarse con el proporcionado sobre el principio de contradicción. Pero dicho autor tiene por lo menos conciencia de que las formas en que puede hablarse de identidad son varias. Así cuando dice que la identidad es "una unidad de ser, unidad de una multiplicidad de seres o unidad de un solo ser tratado como múltiple, cuando se dice, por ejemplo, que una cosa es idéntica a sí misma", o bien cuando formula —no siempre claramente— diversas leyes de la lógica de la identidad, o bien, finalmente, cuando habla de la identidad desde el punto de vista de la igualdad (matemática). Por una vía semejante siguieron las investiga-

IDE
IDE

ciones escolásticas sobre la noción de *identitas*. Si bien parece haber un fundamento común de la identidad —la "conveniencia de cada cosa consigo misma"—, puede hablarse de identidad en varios sentidos: identidad real, identidad racional o formal, identidad numérica, específica, genérica, intrínseca, extrínseca, causal, primaria, secundaria, etc. Por debajo de estas distinciones ha latido, sin embargo, con gran frecuencia la idea de que todas las formas de identidad pueden reducirse a dos: la identidad lógica o formal, y la identidad ontológica o real.

Según hemos visto, la última es considerada con frecuencia como el fundamento de la primera. Pero el proceso inverso no está excluido, como lo muestran diversas manifestaciones del racionalismo moderno, en particular durante el siglo XVII. En todo caso, no ha sido común en el pasado distinguir explícitamente entre el aspecto ontológico y el lógico de la identidad; muchas veces la investigación de las leyes lógicas de la identidad se han llevado a cabo al hilo de un doble análisis ontológico y lógico, sin que pueda determinarse exactamente qué sentido de la identidad ha resultado primario. Esto ha ocurrido inclusive en quienes, como Leibniz, han dedicado a la lógica de la identidad gran atención: el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles (VÉASE) es la formulación de una de las leyes de la lógica de la identidad y a la vez un principio ontológico (o metafísico).

Hume (*Treatise*, IV, v) criticó la noción tradicional del yo *(self)* alegando que la idea de esta supuesta entidad no se deriva de ninguna "impresión" (VÉASE) sensible. Penetrar en el recinto del supuesto "yo" equivale a encontrarse siempre con alguna percepción particular; los llamados "yos" son sólo haces o colecciones (*bundles*) de diferentes impresiones. Para "aguantar" la persistencia de las percepciones se imagina un alma, yo o substancia subyacentes a ellas; se supone, además, que hay en un agregado de partes en relación mutua, "algo misterioso que relaciona las partes independientemente de tal relación". Pero como, según Hume, tales imaginaciones y suposiciones carecen de base, debe rechazarse la idea de que hay una identidad metafísica en la noción de substancia. Hume consideró que el problema de la identidad personal (y, por extensión, el problema de cualquier identidad substancial) es insoluble, y se contentó con la relativa persistencia de haces de impresiones en las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad de las ideas.

Kant aceptó las consecuencias de la crítica de Hume contra la concepción racionalista de la identidad, pero no la solución de Hume. La identidad se hace en Kant trascendental en tanto que es la actividad del sujeto trascendental la que permite, por medio de los procesos de síntesis, identificar diversas representaciones (en un concepto). El problema de la identidad parece insoluble (o su solución arbitraria) cuando pretendemos identificar cosas en sí. Por otro lado, la solución es insatisfactoria como cuando, siguiendo a Hume, fundamos la identidad en la relativa persistencia de las impresiones. En cambio, la identidad aparece asegurada cuando no es ni empírica ni metafísica, sino trascendental. Más todavía, sólo la noción trascendental de la identidad hace posible, según Kant, un concepto de identidad. Ello se aplica no solamente a las representaciones externas, sino también a la cuestión de la "identidad numérica" de la conciencia de mí mismo en diferentes momentos (*K. r. V.*, A 361 y sigs.). No hay un substracto metafísico de la identidad personal que pueda ser demostrado por la razón. Pero la identidad personal aparece en la razón práctica como una forma de postulado — si la inmortalidad es un postulado de la razón práctica, debe implicar la identidad personal del ser inmortal.

Los idealistas postkantianos hicieron de la identidad un concepto central metafísico. Así ocurrió especialmente en Schelling, uno de cuyos sistemas se basa en la identidad de sujeto y objeto. La identidad es aquí no sólo un concepto lógico, ni sólo el resultado de representaciones empíricas unificadas por medio de la conciencia de la persistencia, sino un principio que aparece lógicamente como vacío, pero que metafísicamente es la condición de todo ulterior "desarrollo" o "despliegue". Hegel distingue entre la identidad puramente formal del entendimiento y la identidad rica y concreta de la razón. Cuando lo Absoluto es definido como "lo idéntico consigo mismo" parece no decirse nada sobre lo Absoluto. Pero la "identidad concreta" de lo Absoluto no es una identidad vacía. En suma, la identidad no expresa (o, más exactamente, no expresa solamente) en Hegel una relación vacía y abstracta, y tampoco una relación concreta pero carente de razón, sino un universal concepto, una verdad plena y "superior", que ha "absorbido" las identidades anteriores. En rigor, ya la forma del principio de identidad indica, según Hegel, que hay en él más que una identidad simple y abstracta; hay el puro movimiento de la reflexión *(reine Bewegung der Reflexion)* en el que "lo otro" surge como "apariencia".

En la filosofía contemporánea se ha examinado el problema de la identidad de muy diversos modos. Una cuestión muy debatida ha sido la de la "identidad personal". Otra cuestión disputada ha sido la de la identificación de "objetos", la cual puede ser —como ha señalado Quine— identificación de objetos concretos (por ejemplo, un río), en el curso de la cual se usan términos singulares, o identificación de objetos abstractos (por ejemplo, un cuadrado), en el curso de la cual se usan términos generales. Heidegger ("Der Satz der Identitat", en *Identitat und Differenz*, 1957, págs. 15-34) indica que la fórmula A = A se refiere a una igualdad (*Gleichheit*), pero no dice que A sea como "lo mismo" (*dasselbe*). La identidad supone que la entidad considerada es igual a sí misma o, como escribía Platón, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταὐτόν, que es lo mismo con respecto a sí misma. En la identidad propiamente dicha hay la idea de la "unidad consigo misma" de la cosa — idea ya perceptible en los griegos, pero desarrollada solamente con Leibniz y Kant, y sobre todo con los idealistas alemanes: Fichte, Schelling y Hegel. Desde éstos no podemos ya representarnos la identidad como mera unicidad (*Einerlei*). La unicidad es puramente abstracta y nada dice del "ser sí mismo con" a que el "principio de identidad" se refiere metafísicamente. Como ley del pensar, el citado principio es válido sólo "en cuanto es una ley del ser, que enuncia: A todo ente como tal pertenece la identidad, la unidad consigo misma" (*die Einheit mit ihm selbst*).

Nos ocuparemos ahora de la noción de identidad estrictamente dentro de la lógica.

Ante todo, el llamado "principio de identidad" es presentado como una ley de la lógica sentencial, o de la lógica proposicional y, por tanto, como una taulogía. He aquí dos leyes de identidad en la citada lógica:

$$p \supset p$$

que se lee:

si *p*, entonces *p*,

y

$$p \equiv p$$

que se lee:

p si y sólo si *p*,

donde, una vez más, '*p*' simboliza un enunciado declarativo. Observemos que esta concepción de la identidad fue anticipada ya por los estoicos; según Lukasiewicz, dichos filósofos formularon el principio de identidad en la lógica de los enunciados, en tanto que Alejandro de Afrodisia (*in anal. pr. comm,* Wallies, 34) lo formuló, a base de la doctrina aristotélica, en la lógica de los términos. En efecto, el principio 'si lo primero, entonces lo primero' contiene, según Lukasiewicz, una constante 'si... entonces' y una variable *proposicional* '*p*', lo cual equivale a decir que para '*p*' sólo puede darse una proposición con sentido, como en 'Si es de día, entonces es de día'. En cambio, el principio expuesto por Alejandro de Afrodisia: 'todo α es *a*' o bien '*a* pertenece a todo *a*, contiene una constante 'todo...es' y una variable de un *término,* '*a*'. Concluiremos indicando que el principio estoico citado puede considerarse también como un principio metalógico, por cuanto constituye uno de los indemostrables (VÉASE).

En segundo lugar, la noción de identidad es desarrollada en la llamada *lógica de la identidad.* Junto a los signos de la lógica cuantificacional esta lógica emplea los signos ' = ' (que se lee 'es', 'es idéntico a' 'es igual a', 'es equivalente a', etc.), y ' φ ' (que se lee 'no es', 'es distinto de', 'es diferente de', etc.). Ejemplo de enunciado perteneciente a tal lógica es:

La Luna es el satélite de la Tierra

donde 'es' equivale a 'es idéntico a', estableciéndose, por consiguiente, una identidad entre la Luna y El satélite de la Tierra. Como todas las lógicas, la de identidad comprende varias leyes. Mencionaremos aquí dos a guisa de ilustración. Una es la ley de substituitividad de la identidad, que se formula:

$$(x)\ (y)\ (x = y \supset (Fx = Fy)),$$

por la cual se ve que dos entidades, *χ* e *y,* son idénticas si lo que es verdad de una es verdad de la otra. Suponiendo que V se lee 'Cervantes', que y se lee 'el autor del *Quijote*' y que 'F' se lee 'el más famoso novelista español del Siglo de Oro', tendremos que si Cervantes es el autor del *Quijote* habrá equivalencia entre la afirmación de que Cervantes es el más famoso novelista español del Siglo de Oro y la afirmación de que el autor del *Quijote* es el más famoso novelista español del Siglo de Oro. Cuando la citada ley se formula indicándose que las entidades en cuestión son idénticas si tienen las mismas propiedades, nos encontramos entonces ante la expresión lógica del principio leibniziano de los indiscernibles, expresión que requiere cuantificar el predicado. Otra ley es la de transitividad, que se formula:

$$(x)\ (y)\ (z)\ ((x = y \,.\, y = z) \supset \chi = \xi),$$

por la cual se ve que si dos entidades son iguales a una tercera son iguales entre sí. Suponiendo que '*x*' se lee 'Dostoievski', '*y*' se lee 'el autor de *El idiota*' *y* 'z' se lee 'el más profundo de los novelistas rusos', tendremos que si Dostoievski es el autor de *El idiota, y* el autor de £2 *idiota* es el más profundo de los novelistas rusos, entonces Dostoievski es el más profundo de los novelistas rusos.

Terminaremos indicando que la identidad es una de las operaciones que pueden efectuarse en el álgebra de clases y en el álgebra de relaciones. El signo usado para expresar la identidad en ambas álgebras es también ' = '. En el álgebra de clases la fórmula:

$$A = B$$

se lee:

La clase A es idéntica a la clase *B,*

con lo cual se expresa que cada miembro de la clase A es miembro de la clase B, y cada miembro de la clase B es miembro de la clase A. La identidad entre clases se define:

$$A = B \quad = \mathit{def.}\ (x)\ (x \in A = x \in B).$$

En cuanto al álgebra de relaciones, la fórmula:

$$R = S$$

se lee:

La relación R es idéntica a la relación *S,*

con lo cual se expresa que:

$$R = S$$

se define mediante:

$$(x)(y)(xRy \;=\; xSy).$$

Ejemplo de identidad de clases es:

La clase de los números primos es idéntica a la clase de los números que sólo son divisibles por sí mismos y por 1.

Ejemplo de identidad de relaciones es:

La relación *criado de* es idéntica a la relación *servidor masculino de.*

Para el problema de la "identidad del propio yo", véase Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity,* 1963. — Además, bibliografía de Yo.

Presentación y discusión del principio de identidad según la lógica clásica y de la lógica de la identidad según la lógica actual se hallarán en la mayor parte de los manuales citados en las bibliografías de los artículos LÓGICA y LOGÍSTICA respectivamente. Las consideraciones de W. van Quine sobre la identidad y la identificación, en "Identity, Ostension, and Hypostasis", *The Journal of Philosophy,* XLVII (1950), 621-33, recogido, con algunos cambios en las llamadas, en el libro del mencionado autor titulado *From a Logical Point of View,* 1953, págs. 65-79. — Análisis del concepto lógico de identidad por F. Waismann, "Ueber den Begriff der Identität", *Erkenntnis,* VI (1936) y por D. S. Schwayder, '=', *Mind,* LXV (1956), 16-37. — Análisis de los aspectos ontológicos de la identidad en W. Windelband, "Ueber Gleichheit und Identität", en *Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wissenschaften,* 1910. — Análisis metafísico o histórico-metafísico de la identidad en R. W. Göldel, *Die Lehre von der Identität in der deutschen Logik-Wissenschaft seit Lotze. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Logik und philosophischen Systematik. Mit einer Bibliographie zur logikwissenschaftlichen Identitätslehre in Deutschland seit der Mitte des 10. Jahrhunderts,* 1935 (Dis.). — La investigación mencionada de Meyerson, en casi todas las obras de este

autor, pero principalmente en *Identité et Réalité* 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad*, 1929). La cita del texto de Meyerson procede de la pág. 18. El pasaje de Leibniz aludido en ella, en las *Op. philosophica*, ed. Erdmann, 1840, pág. 515.

IDEOLOGÍA. Puede hablarse de ideología en cuatro sentidos.

I. La ideología es —o, mejor, fue— una disciplina filosófica cuyo objeto era el análisis de las ideas y de las sensaciones en el sentido dado por Condillac a estos términos. El "fundador" de la ideología —o de la corriente de los llamados "ideólogos"— fue Destutt de Tracy (VÉASE). El primer volumen *(Idéologie,* 1802) de su obra titulada *Éléments d'idéologie* puede considerarse como el punto de partida de la citada corriente, si bien, como indica F. Picavet (Cfr. *infra),* puede hablarse de "precursores" de Destutt de Tracy y de los ideólogos franceses del siglo XIX. Los ideólogos se interesaron grandemente por el análisis de las facultades y de los diversos tipos de "ideas" producidas por estas facultades. Estas "ideas" no eran ni formas (lógicas o metafísicas) ni hechos estrictamente psicológicos ni categorías (gnoseológicas), aunque de algún modo participaban de cada una de éstas. La ideología es, según Destutt de Tracy, una ciencia fundamental cuyo objeto son "los conocimientos". La ideología está íntimamente ligada a la gramática general, que se ocupa de los métodos de conocimiento, y a la lógica, que trata de la aplicación del pensamiento a la realidad.

Según Picavet, puede distinguirse entre tres generaciones de ideólogos. La primera generación o "generación precursora" incluye, entre otros, a P.-L. Roederer (1754-1835), Joseph Lakanal (1762-1845), Jean-François de Saint-Lambert (1716-1803) y, hasta cierto punto, a Condorcet y Laplace. La segunda generación, la más conocida y la propiamente "fundadora", incluye a Destutt de Tracy y a Cabanis (VÉANSE). Junto a estos dos filósofos puede mencionarse a varios pensadores y escritores influidos por los primeros: Benjamin Constant (1767-1830), Jean-Baptiste Say (1767-1832), etc. Hay ciertas relaciones entre la "ideología" de esta generación y las ideas de ciertos filósofos sociales: Pierre Leroux (1797-1871), Fourier, Saint-Simon y hasta Comte (VÉANSE). No son ajenos al movimiento "ideológico" ciertos "filósofos del yo interior", como Maine de Biran. Por otro lado, algunos análisis llevados a cabo por los ideólogos de la segunda generación son similares a los realizados por varios pensadores de la escuela escocesa (VÉASE). La tercera generación incluye a Degérando (v.) y Laromiguière (v.) y sus discípulos. Los miembros de esta generación estuvieron en contacto con el eclecticismo (v.). Los trabajos producidos por Degérando y Laromiguière influyeron sobre Taine y, según indica Picavet, inclusive sobre Renan, Littre y Th. Ribot (a veces descritos como representando "el renacimiento de la ideología").

No debe considerarse la ideología francesa como una "escuela" fundada en principios comunes a todos sus representantes. Cada generación de ideólogos manifestó opiniones muy distintas. Por ejemplo, en algunos (Cabanis) predomina el "psicologismo" y "psicofisiologismo"; en otros (Degérando) predomina una especie de espiritualismo. Por otro lado, aunque la influencia de Condillac sobre los ideólogos fue considerable, en modo alguno fueron éstos simplemente discípulos de Condillac.

La actitud política de algunos ideólogos, que se manifestaron primero partidarios de Bonaparte y declararon luego su oposición al mismo, suscitó en el Emperador ásperos comentarios que contribuyeron a dar al término 'ideología' un sentido peyorativo. A consecuencia de ello ha sido frecuente denunciar a los ideólogos como "doctrinarios".

El vocablo 'ideología' fue usado asimismo por Galluppi y Rosmini en sentidos semejantes a los que tuvo entre los ideólogos franceses. Ambos pensadores italianos consideraron la ideología como estudio de las ideas esenciales en el saber humano — ideas "inmediatas" aprehendidas directamente y en las que se funda todo conocimiento. Pero mientras Galluppi subrayaba lo que las ideas tienen de "dado inmediato", Rosmini ponía de relieve el carácter inteligible de las ideas.

II. Maquiavelo puso ya en claro la posibilidad de una distinción (o "desvío") entre la realidad —especialmente la realidad política— y las ideas políticas. En un sentido más general Hegel señaló la posibilidad de que la conciencia se separara de sí misma en el curso del proceso dialéctico y, más específicamente, del proceso histórico. Ello equivale a reconocer la posibilidad de una "conciencia desgarrada" y de una "conciencia desdichada", esto es, la posibilidad de que la conciencia no sea lo que es y sea lo que no es. En la famosa "inversión" de la doctrina de Hegel propuesta por Marx, el desdoblamiento aparece como una "ideología". Las ideologías se forman como "enmascaramientos" de la realidad fundamental económica; la clase social dominante "oculta" sus "verdaderos" propósitos (los cuales, por lo demás, puede ella misma ignorar) por medio de una ideología. Pero la ideología, a la vez que ocultación y enmascaramiento de una realidad, puede ser revelación de esta realidad. Por lo demás, la ideología puede servir como "instrumento de lucha", como sucede cuando el proletariado toma el poder y convierte en ideología militante su concepción materialista y dialéctica de la historia.

La noción de ideología como ocultación y revelación de la realidad social y, en general, de los propósitos humanos, hizo fortuna en el siglo XIX y ha persistido hasta nuestro siglo. Nietzsche, Sorel y Pareto se ocuparon, en distintas maneras, de "desenmascarar ideologías". Pareto, además, elaboró una doctrina sistemática de la ideología, mostrando que ésta es siempre una teoría no científica; según Pareto, la ideología no es descripción objetiva de la realidad social, sino conjunto de normas encaminadas a la acción.

Importantes contribuciones a la noción de ideología en el sentido que ahora nos ocupa se deben en época más reciente a varios autores marxistas (por ejemplo, Lukács) y a Max Scheler y Karl Mannheim. Nos referiremos sumariamente a los dos últimos.

En Max Scheler el problema de la ideología está tratado dentro del marco de la sociología del saber. En efecto, el conocimiento puede estudiarse no solamente en su contenido, sino también en su relación con una situación social e histórica. En este último caso tenemos las ideologías. La sociología del saber es en buena parte sociología de ideologías.

Karl Mannheim se ocupó también de sociología del conocimiento, en un sentido semejante a Scheler, pero con particular interés por las cuestiones de índole política y social. Siguiendo en parte (y en parte sometiendo a crítica) el marxismo, y aprovechando las investigaciones de Max Weber, Mannheim trató sistemáticamente el problema de las ideologías como "reflejos" de una situación social que a la vez ocultan y revelan. "El concepto de ideología —escribe Mannheim en su libro sobre ideología y utopía— refleja el descubrimiento que surgió como consecuencia del conflicto político, esto es, el hecho de que los grupos dominantes puedan estar en su pensar tan intensamente apegados a cierta situación de intereses, que ya no les sea simplemente posible ver ciertos hechos que socavarían su sentido de dominación. Implícito en el vocablo 'ideología' es la percepción de que en ciertas situaciones el inconsciente colectivo de ciertos grupos oscurece la condición real de la sociedad tanto para sí mismos como para otros y, de consiguiente, estabiliza tal situación". Mannheim distingue entre ideología parcial (que tiene una raíz psicológica) e ideología total (que tiene una raíz social).

III. Aunque en algunos respectos se halla ligada a las concepciones anteriores, la noción de ideología propuesta por Sartre difiere de ellas en puntos capitales. Sartre llama "ideólogos" a los filósofos que no son realmente creadores. Los filósofos creadores (como Descartes, Locke, Hegel, Marx) son para Sartre los que han edificado filosofías que se han convertido en "mundos". Ello ha sido posible porque tales filósofos han producido un pensamiento que ha hecho viviente la *praxis* que lo ha engendrado. En cambio, los ideólogos (Kierkegaard, Jaspers y, en la época moderna, todos los pensadores excepto los citados antes como "filósofos creadores") se limitan a explorar y a explotar el dominio abierto por los filósofos.

Los ideólogos llevan a cabo un inventario y hasta erigen algunos edificios intelectuales, pero todo ello nutriéndose del pensamiento de "los grandes muertos". Sartre indica que es posible saber cuándo nos las habernos con una filosofía o con una ideología. Así, en su opinión, el marxismo es una filosofía; el existencialismo, una ideología.

IV. Quine usa el término 'ideología' en un sentido distinto de cualquiera de los antes presentados. Según Quine, es posible preguntarse por las ideas que pueden ser expresadas en una determinada ontología (VÉASE). Las ideas resultantes forman la ideología de la correspondiente ontología. No debe pensarse, sin embargo, que hay simple correspondencia entre la ontología de una teoría y su ideología. Por ejemplo, una ontología puede abarcar ciertas entidades, y su ideología incluir sólo ideas de cierto número de tales entidades; una ideología puede abarcar ciertas ideas que no tienen correlatos en la ontología; dos teorías pueden tener la misma ontología y distintas ideologías, etc.

Sobre los ideólogos franceses, además de las bibliografías de los artículos que se han consagrado a los más importantes de ellos, véase: F. Picavet, *Les idéologues; essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses en France depuis 1879*, 1891. — Emmanuele Riverso, *I problemi della conoscenza e del metodo nel sensismo degl' ideologi*, 1962.

Sobre la relación entre ideologías, ideas e ideales: W. Knuth, *Ideen, Idealen, Ideologien*, 1955.

Sobre ideología en sentido "sociológico" y los problemas relativos a ideología en la sociología del saber (además de las obras de Marx, Nietzsche y Pareto): Georg Adler, *Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben*, 1904. — Paul Szende, *Verhüllung und Enthüllung*, 1922. — P. Andrei, *Die soziologische Affassung der Erkenntnis*, 1923. — Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens* (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, ed. por Scheler, 1924; 2ª ed. alterada con el título: *Die Wissensformen und die Gessellschaft*, 1926 [trad. esp.: esp.: *Sociología del saber*, 1935]. — Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929 (trad. esp.: *Ideología y utopía*, 1942; otra trad., 1958). — Ernst Grünwald, *Das Problem einer Soziologie des Wissens. Versuch einer kritischen Darstellung der wissenssoziologischen Theorien*, 1934. — K. Wolff, *La sociologia del sapere. Ricerca di una definizione* (tesis; manuscrito en Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università degli Study di Firenze, 1935; citado por K. Mannheim). — Franz Jakubowski, *Der ideologische Ueberbau in der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1936. — Raymond Arond, "L'idéologie", *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), 65-84. — Gerard Degré, *Society and Ideology. An Inquiry into the Sociology of Knowledge*, 1943. — Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie. Untersuchungen über die geistige Maskierung und Demaskierung der Macht von Napoleon bis zur Gegenwart*, 1945, 2ª ed., rev., 1961 (trad. esp.: *Verdad e ideología*, 1951). — J. J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, 1949 [sobre K. Mannheim y P. Sorokin]. — Th. Geig, *Ideologie und Wahrheit*, 1953. — Jeanne Hersch, *Idéologies et Réalité*, 1956. — Andrew Hacker, *Political Theory, Philosophy, Ideology, Science*, 1961. — H. Zeltner, *Ideologie und Gesellschaft*, 1962. — Sobre ideología y metafísica: William Oliver Martin, *Metaphysics and Ideology*, 1959 [The Aquinas Lecture, 1959].

Las ideas de Sartre, en *Critique de la raison dialectique*, I, 1960, págs. 15 y sigs. — Véase Ezequiel de Olaso, "Sartre, ideólogo", *Cuadernos* [París], Nº 73 (junio, 1963), 57-61.

Sobre la ideología en el sentido de Quine, véase "Notes on the Theory of Référence", en *From a Logical Point of View*, 1953, especialmente pág. 131.

IDEOMA. En el artículo IDEAS (HISTORIA DE LAS) hemos introducido el término 'ideoma' usado por Ortega y Gasset al dilucidar uno de los aspectos de la realidad llamada "pensamiento". La distinción entre "ideas" y "creencias" de que hemos tratado al final del artículo CREENCIA indujo a Ortega a precisar lo más posible la diferencia entre un pensamiento en tanto que meramente enunciado y un pensamiento en tanto que funciona efectivamente en la vida humana. El pensamiento en tanto que meramente enunciado es llamado por Ortega "ideoma"; el pensamiento en tanto que funcionando efectivamente en la vida humana es llamado por el mismo autor "draoma". El ideoma es, pues, simplemente idea, o pura "idea sobre algo"; el draoma es, en cambio, una creencia. Conviene citar *in extenso* las definiciones al respecto propuestas por Ortega en su obra *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1940, § 26; reimp. en *O. C.*, VIII): "Llamo *ideoma* a todo pensamiento (cuya expresión tendrá que ser una proposición afirmativa o negativa, simple o compuesta) que explica un dogma (opi-

nión, sentencia, doctrina) sobre algo; pero *en tanto* que lo enunciamos, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo. Tomada así una sentencia, queda convertida en pura 'idea sobre algo', en pura posibilidad mental, que no tiene realidad humana, puesto que se le ha amputado la dimensión de ser opinión en firme de un hombre, convicción de él, tesis que sostiene. Hace un cuarto de siglo, Meinong llamó a esto *Annahme* (*asunción*), porque a él le interesaba desde un punto de vista puramente lógico. Mi 'ideoma' es, si lógicamente considerado, una 'asunción' de Meinong; pero es lo menos interesante en ello. La prueba es que en Meinong significa lo opuesto a acción viviente en que el hombre no sólo 'tiene una idea', sino que *la es*, dándose *o* no cuenta de ello. El ideoma cuando es puesto en actividad, cuando funciona ejecutivamente, cuando es aceptado y sostenido o rehusado y combatido, se convierte en una efectiva realidad, y es un *draoma* o *drama* (de *drao*: actuar)".

La distinción de referencia le permite a Ortega mostrar que sí, como alguna vez ha dicho, las "ideas" —los ideomas— no tienen historia, los draomas no sólo la tienen, sino que en alguna medida *son* históricos — o si se quiere, histórico-humanos. Así, y para dar un solo ejemplo, la historia de la filosofía no es primariamente una sucesión de meros ideomas, sino un "'sistema' de acciones vitales". Ello no significa que la historia de la filosofía —o, en general, del pensamiento (y también de las "ideas")— carezca de dimensión "ideomática". Pero esta dimensión está montada sobre un soporte "draomático". La llamada "historia de las ideas" es poca cosa si el hombre no se "hace cargo" de tales "ideas".

IDIOGRAFICO. Véase NOMOTÉTICO, WINDELBAND (W.).

IDIOSCÓPICO. Véase CENOSCÓPICO.

ÍDOLO. En el artículo sobre Francis Bacon nos hemos referido a los prejuicios que, según el citado filósofo, asaltan el espíritu de los hombres y de los que hay que librarse con el fin de llevar a cabo la auténtica "interpretación de la Naturaleza". Bacon habla de estos ídolos o "falsas nociones" en los aforismos xxxviii a lxii del "Primer Libro de Aforismos sobre la interpretación de la Naturaleza y el reinado del hombre" contenido en el *Novum Organum*, y los divide en cuatro: los *idola tribu* (ídolos de la tribu), los *idola specus* (ídolos de la caverna), los *idola fort* (ídolos del foro o del agora) y los *idola theatri* (ídolos del teatro o del espectáculo). Los ídolos de la tribu son propios de toda la raza humana. Son en gran número: tendencia a suponer que hay en la Naturaleza más orden y regularidad de los que existen, tendencia a aferrarse a las opiniones adoptadas, influencias nocivas de la voluntad y de los afectos, incompetencia y engaños de los sentidos, aspiración a las abstracciones y a otorgar realidad a cosas que son meramente deseadas o imaginadas. Los ídolos de la cueva son los del hombre individual, ya que cada hombre, dice Bacon, vive en una cueva particular que refracta la luz de la Naturaleza. Se deben tales ídolos a la particular constitución, corporal o mental, de cada individuo, a la educación, hábitos o accidentes individuales. Como hay muchos hombres, hay muchas clases de ídolos de la cueva. Los ídolos del foro, agora o mercado son los que se originan en el trato de unos hombres con otros. Consisten sobre todo en significados erróneos dados a términos o en la suposición de que una vez que se tiene un término o una expresión (como los de 'fortuna', 'primer motor', 'elementos del fuego'), se tienen también las realidades correspondientes. Los ídolos del teatro son los que han inmigrado a los espíritus de los hombres procedentes de los varios dogmas filosóficos y de leyes equivocadas de demostración. Se llaman así, porque, al entender de Bacon, los sistemas recibidos son otros tantos escenarios que representan mundos ficticios. Hay tantos ídolos del teatro como sectas filosóficas, pero Bacon los clasifica en tres grupos: los sofísticos (basados en falsos razonamientos: Aristóteles), los empíricos (basados en precipitadas y osadas generalizaciones: alquimistas) y los supersticiosos (basados en la reverencia por la mera autoridad y tradición: pitagorismo, platonismo).

Según Max Scheler ("Die Idole der Selbsterkenntnis", en *Vom Umsturz der Werte*, 4» ed., en *Gesammelte Schriften*, ed. Maria Scheler, 1955, págs. 213-92 [anteriores eds. de *Vom Umsturz der Werte*, en 1915, 1919, 1923], debe agregarse a los ídolos del conocimiento externo, descritos por Francis Bacon, los ídolos del conocimiento interno (o de sí mismo). Éstos son los ídolos forjados por quienes (como Descartes, los idealistas, los epistemólogos egocentristas y otros) sostienen que si bien puede haber errores en la percepción del mundo exterior, no puede haberlos en la percepción de sí mismo. Esta percepción (suponen erróneamente los autores a que se refiere Scheler) manifiesta el "sí mismo" exactamente tal cual es.

IDONEÍSMO. Véase GONSETH (FERDINAND).

IGNORANCIA DEL ARGUMENTO, DEL CONSECUENTE (IGNORATIO ELENCHI). Véase SOFISMA.

IGNORANCIA (DOCTA). Véase DOCTA IGNORANTIA.

IGNORATIO ELENCHI. Véase SOFISMA.

IGUALDAD. Véase IDENTIDAD.

ILIMITADO. Véase INFINITO.

ILUMINACIÓN. En los artículos Agustín (San) y Luz (VÉANSE) nos hemos referido a la idea de la "luz interior" o "luz del alma" tal como fue desarrollada por San Agustín y por la llamada "tradición agustiniana". Se trata de la doctrina calificada de "doctrina agustiniana de la iluminación divina". Expondremos aquí con más detalle esta doctrina y algunas de las formas que ha adoptado. Nos referiremos asimismo a la teoría del conocimiento de Santo Tomás con el fin de contrastarla con la doctrina agustiniana.

San Agustín no cree necesario "demostrar" la existencia de Dios. "Demostrar" tal existencia equivaldría a probar que la proposición "Dios existe" es verdadera. Pero sólo en Dios está la Verdad; más aun, Dios *es* la Verdad. Por consiguiente, todas las proposiciones que se perciben como verdaderas son tales porque han sido previamente iluminadas por la luz divina. Entender algo inteligiblemente equivale a extraer del alma su inteligibilidad; nada se entiende inteligiblemente que de algún modo no se "sepa" previamente. Ello parece hacer de San Agustín un partidario de la doctrina platónica de la reminiscencia (VÉASE). Pero aunque San Agustín es en gran medida un platónico, da un sentido muy distinto a la

percepción de lo inteligible en el "alma interior". En efecto, San Agustín —siguiendo en esto, por lo demás, ideas platónicas y neoplatónicas— considera que lo que hace posible tal percepción de lo inteligible no es la reminiscencia de un mundo de las ideas, sino la irradiación divina de lo inteligible. En suma, hay una "luz eterna de la razón", *lumen rationis aeterna*, que procede de Dios y gracias a la cual hay conocimiento de la verdad.

Así, la iluminación divina es el resultado de una acción de Dios por medio de la cual el hombre puede intuir lo inteligible en sí mismo. Lo inteligible se hace tal por estar bañado de la luz divina, pudiendo por ello compararse a la visión de las cosas por el ojo; nada se vería si no estuviese previamente "iluminado". Dios es, pues, el "padre de la luz inteligible", *pater intelligibilis lucis*; es, por así decirlo, "el Iluminador".

Ahora bien, una vez aceptada esta doctrina de la iluminación divina se plantean varios problemas. Uno de los más importantes y debatidos es el del alcance de la iluminación. Si se admite que por medio de la iluminación el alma puede contemplar a Dios directamente, se obtiene una conclusión "ontologista", similar a la que desarrollaron algunos filósofos modernos, tales como Rosmini y Gioberti (véase ONTOLOGISMO). Si se admite que por medio de la iluminación se tiene un conocimiento directo del contenido de las verdades inteligibles, se obtiene una conclusión similar a la de Malebranche (VÉASE) y a la de los autores que proclamaron que "lo vemos todo en Dios". Si se indica que por medio de la iluminación se hace inteligible la esencia de una cosa sensible, se obtiene una concepción más parecida a la tomista que a la agustiniana. Es, pues, razonable pensar que la doctrina agustiniana de la iluminación divina oscila entre la idea de una iluminación del contenido de las verdades inteligibles fundamentales y la idea de una iluminación del alma con el fin de que ésta pueda juzgar de la verdad de las ideas inteligibles. En este último caso la iluminación hace posible el juicio verdadero en tanto que verdadero.

Otro problema es el del papel del conocimiento sensible en la iluminación divina. Si se prescinde totalmente de este conocimiento, el saber inteligible se separa completamente del sensible (como sucede con Gregorio de Rimini [VÉASE]). Si se acentúa demasiado el papel de lo sensible, se llega a una concepción muy semejante a la tomista, a la cual nos referiremos luego. Es asimismo razonable pensar que para San Agustín la iluminación hace posible llevar lo sensible hacia lo inteligible. Pero el modo como se lleva a cabo esta "dirección *hacia* lo inteligible *de* lo sensible" no es siempre claro. La solución dada al problema depende en gran parte de la insistencia que se ponga en la actividad del alma. Cuanto más activa sea el alma, aun en el nivel de la percepción de lo sensible, más destaca el papel de la iluminación.

Muchas interpretaciones se han dado de la concepción agustiniana, especialmente en relación con la concepción tomista. Las dos tienen en común el no aceptar que el hombre pueda tener idea de las cosas sensibles sin la percepción sensible. Las dos tienen asimismo en común el no aceptar que el hombre pueda llegar a un conocimiento inteligible si la luz humana no es de algún modo una "luz participada"; al fin y al cabo, tanto San Agustín como Santo Tomás admiten que el intelecto humano ha sido creado por Dios, y que el hombre ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios". Pero mientras algunos autores suponen que estas coincidencias constituyen lo más fundamental en la relación entre las dos concepciones, otros destacan las diferencias. Estas últimas aparecen claramente cuando se tiene presente la concepción de Santo Tomás. Ésta consiste esencialmente en suponer que hay un entendimiento activo que ilumina la esencia de lo sensible y la hace inteligible al entendimiento pasivo. El conocimiento se obtiene, pues, mediante "abstracción" (VÉASE) de los inteligibles en las cosas sensibles. En cambio, San Agustín no introduce la idea de un entendimiento activo. Además, aunque no descarta el conocimiento de lo sensible, sostiene que la iluminación afecta primordialmente el orden inteligible. En todo caso, la percepción sensible "lleva" (pero no mediante el tipo de abstracción tomista) hacia lo inteligible. Junto a ello, puede destacarse la siguiente diferencia: Santo Tomás se interesa por averiguar el modo como se forman los conceptos, mientras San Agustín se interesa por descubrir el modo como se obtiene, y "percibe", la verdad, o las verdades, inteligibles.

En el artículo Luz hemos indicado ya la influencia ejercida por la llamada "tradición agustiniana" en muchos aspectos de la filosofía moderna. En lo que toca a la filosofía medieval, la doctrina agustiniana se encuentra en la mayor parte de los filósofos franciscanos, tales como Mateo de Aquasparta, Juan Pecham, Enrique de Gante y otros, pero no en todos ellos (como lo muestra el caso de Duns Escoto). Particular atención merece la doctrina de San Buenaventura (VÉASE), en donde podemos observar lo que se ha llamado "mezcla" de elementos agustinianos y aristotélicos. En efecto, mientras San Buenaventura estima que se alcanza un conocimiento de los primeros principios (tanto de la realidad natural como de la conducta humana) por medio de una abstracción semejante a la aristotélica, de modo que tales principios no se hallan ya desde el comienzo "infusos" en el alma, por otro lado destaca la importancia de la iluminación divina en lo que toca al conocimiento de las verdades eternas y del reconocimiento de estas verdades como tales. Sólo por medio de la iluminación divina y de la *ratio aeterna* es posible, según San Buenaventura, ordenar los conceptos adquiridos por medio de la abstracción de la percepción sensible en forma de un sistema de "verdades eternas". La distinción de las diversas clases de *lumen* en San Buenaventura (véase Luz) constituye un esfuerzo con el fin de obtener un "equilibrio" entre abstracción e iluminación, pero es posible que, en fin de cuentas, esta última sea la más importante. Toda iluminación del conocimiento, afirma San Buenaventura, viene de dentro o, si se quiere, "de arriba". Y la iluminación superior viene más directamente "de dentro" y "de arriba" que toda iluminación "inferior". Ello queda confirmado en una frase de uno de los comentarios de San Buenaventura a las Escrituras *(In Hexaëm*, I, 17), frase que resume toda la metafísica bonaventuriana: *"Et haec est tota riostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet*

illuminari per radios spirituales et reduci ad summum".

Entre los textos de San Agustín relativos a la doctrina de la iluminación, mencionamos: *De magistro*, III, X, XIII. — *De Trinitate*, IX. — *Soliloquia*, I. — *De libero arbitrio*, II. — *De Genesi ad litteram*, IV, V. — *De vera religione*, XXX. — Sobre la doctrina agustiniana: É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3ª ed., 1949, págs. 88-147. — Charles Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. A.*, 1921, 2ª ed., 1941. — R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits*, 1934. — R. Allers, "St. Augustin's Doctrine on Illumination", *Franciscan Studies* (1952), 27-46. — Entre los textos de Santo Tomás pertinentes para nuestra cuestión, mencionamos: *S. theol.*, I, q. LXXXV, a.1, ad4. — *De veritate*, q. IX, a. 5 y a. 7. — Entre los textos de San Buenaventura son importantes: *De reductione artium ad Theologiam*. — *In Hexa... emeron*. — *Breviloquium*. — Para San Buenaventura y la escuela franciscana: E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francíscana*, 1950. — Raoul Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, 1924 [Études de philosophie médiévale, 3]. — Comparación entre San Agustín y Santo Tomás: M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, 1924. — Véase también C. E. Schuetzinger, *German Controversy on St. Augustine's Illumination Theory*, 1960. — Sobre "ontologismo", véase bibliografía de ONTOLOGISMO.

ILUSIÓN. En filosofía se usa el término 'ilusión' sobre todo en relación con la cuestión de si los sentidos engañan o no. No se trata de dilucidar si los sentidos engañan siempre y necesariamente; si los sentidos engañaron siempre, y no hubiese, por otro lado, ningún otro criterio para formular juicios estimados verdaderos que el de los sentidos, no podría hablarse de ilusión. El concepto de ilusión se origina cuando se advierte que los sentidos pueden engañar, siquiera sea una vez. Desde entonces se pregunta si no será mejor desconfiar de los sentidos de un modo metódico. Ejemplos de esta desconfianza son numerosos en la historia de la filosofía. La distinción establecida por los filósofos griegos entre "realidad" y "apariencia" está en parte fundada en la desconfianza en la percepción sensible. El "mundo de la apariencia" es el "mundo de la ilusión". De este mundo sólo caben "opiniones" (Parménides, Platón) y no "verdades". Ello no significa siempre, sin embargo, que "el mundo de la ilusión" sea declarado "inexistente". En rigor, en muchos casos no se trata de eliminarlo, sino de explicarlo, es decir, de averiguar cómo se produce la "ilusión" y de dar una explicación racional de la misma. Este es el sentido que tiene la famosa expresión platónica "salvar las apariencias" (o las "ilusiones"). El mundo de la ilusión no es el "mundo real", pero no es tampoco un "mundo completamente imaginario". La ilusión no desaparece —como ocurre con el célebre ejemplo del bastón dentro del agua—, pero se intenta mostrar en qué se funda y, con ello, mostrar cuál es la "realidad".

Denunciar la realidad sensible como "completamente ilusoria" es imposible a menos que se tenga un criterio por el cual se sabe, o cree saber, en qué consiste para algo "ser verdadero" o "ser real". Gilbert Ryle ha indicado (*Dilemmas*, 1954, págs. 94 y sigs.) que los argumentos producidos con el fin de depreciar (y menospreciar) la percepción sensible —y especialmente los argumentos producidos con el fin de depreciar *toda* percepción sensible— carecen de sentido, por cuanto se fundan en el supuesto (incomprobable) de que "todo es falible". Pero algo es falible sólo si hay algo que no lo sea y con respecto a lo cual lo sea. La moneda falsa lo es tan sólo con respecto a la "auténtica". Los defectos de los sentidos no permiten concluir que los sentidos no sean capaces de percibir adecuadamente; en verdad, hay defectos en los sentidos sólo en cuanto hay posibilidades para ellos de percibir de modo adecuado. Estos argumentos de Ryle son convincentes, pero no son distintos en substancia de los producidos por la mayor parte de los filósofos que han desconfiado de la percepción sensible excepto en un punto: en que muchos de tales filósofos han tratado de establecer un criterio no sensible con el fin de denunciar —y, de paso, explicar— las "ilusiones". La dificultad consiste en saber sí puede establecerse un criterio no sensible para determinar el carácter adecuado o inadecuado, o a veces inadecuado, o siempre y necesariamente inadecuado, de las percepciones sensibles. Muchos filósofos modernos han tratado de mostrar que los criterios establecidos al efecto son aceptables. Así ocurre con Descartes, con Locke y, en general, con todos los filósofos que han distinguido entre cualidades primarias y cualidades secundarias (o de la sensación) (véase CUALIDAD). La posible ilusión causada por los sentidos se debe, según tales filósofos, a que los sentidos perciben solamente las cualidades secundarias, pero no las primarias. Ello no significa que las cualidades secundarias o de la sensación produzcan siempre ilusiones del tipo de las engendradas por el bastón sumergido en el agua. En los filósofos de que nos ocupamos ahora el concepto de "ilusión" está ligado al de "apariencia" (VÉASE): las cosas "aparecen" de modo distinto de como "realmente" son — si es que se supone que su ser está constituido por cualidades primarias.

Kant distinguió entre ilusión (*Schein*) y apariencia (*Erscheinung*) (v. APARIENCIA). La verdad o la ilusión no están, según Kant, en el objeto, sino en el juicio sobre él. Por eso Kant estima que los sentidos no pueden errar, simplemente porque no pueden juzgar. Ahora bien, las ilusiones pueden ser de varias clases. Hay las ilusiones empíricas ("ópticas"); éstas se producen con frecuencia cuando la facultad del juicio ha sido descarriada por la imaginación. Las ilusiones empíricas pueden ser corregidas cuando se emplean correctamente las reglas del entendimiento (en su uso empírico). Hay también las ilusiones lógicas, las cuales son producidas por falacias. Estas ilusiones son engendradas por falta de atención a las reglas lógicas, y pueden eliminarse cuando se presta la debida atención a tales reglas. Hay, finalmente, las ilusiones trascendentales, producidas cuando se procede a ir "más allá" del uso empírico de las categorías, es decir, cuando se intenta aplicar las categorías a "objetos trascendentes" (*K. r. V.*, A 295 sigs. / B 352 sigs.). Las ilusiones trascendentales se hallan tan arraigadas que son muy difíciles de desenmascarar. Como la dialéctica es definida como "lógica de la ilusión", el estudio de las ilusiones trascendentales se lleva a cabo en la "Dialéctica trascendental", la cual "se contenta con poner al descubierto la ilusión de los juicios tras-

cendentes, a la vez que tomar precauciones para no ser engañados por ella" (A 297 / B 354). La ilusión trascendental es "natural" e "inevitable", por cuanto se apoya en principios subjetivos que aparecen como si fuesen objetivos.

ILUSTRACIÓN, siglo o época de las luces son los nombres que recibe un período histórico circunscrito, en general, al siglo XVIII y que, como resultante de un determinado estado de espíritu, afecta a todos los aspectos de la actividad humana y de la reflexión filosófica. La Ilustración, que se extendió particularmente por Francia, Inglaterra y Alemania, se caracteriza ante todo por su optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad a base de principios racionales. Procedente directamente del racionalismo del siglo XVII y del auge alcanzado por la ciencia de la Naturaleza, la época de la Ilustración ve en el conocimiento de la Naturaleza y en su dominio efectivo la tarea fundamental del hombre. Por eso convienen hasta cierto punto a la Ilustración caracteres opuestos a los usados para describir el romanticismo (v.). La Ilustración no niega la historia como un hecho efectivo, pero la considera desde un punto de vista crítico y estima que el pasado no es una forma necesaria en la evolución de la Humanidad, sino el conjunto de los errores explicables por el insuficiente poder de la razón. Por esta actitud de crítica, la Ilustración no sostiene un optimismo metafísico, sino, como precisa Voltaire frente a Leibniz, un optimismo basado única y exclusivamente en el advenimiento de la conciencia que la humanidad puede tener de sí misma y de sus propios aciertos y torpezas. Fundada en esta idea capital, la filosofía de la Ilustración persigue en todas partes la posibilidad de realizar semejante *desiderátum:* en la esfera social y política, por el "despotismo ilustrado"; en la esfera científica y filosófica, por el conocimiento de la Naturaleza como medio para llegar a su dominio; en la esfera moral y religiosa, por la "aclaración" o "ilustración" de los orígenes de los dogmas y de las leyes, único medio de llegar a una "religión natural" igual en todos los hombres, a un deísmo que no niega a Dios, pero que lo relega a la función de creador o primer motor de la existencia. Sin embargo, la confianza en el poder de la razón no equivale exactamente al racionalismo entendido como en el siglo XVII; la Ilustración subraya, justamente, la importancia de la sensación como modo de conocimiento frente a la especulación racional, pero el empirismo de la sensación no es sino un acceso distinto hacia una realidad que se supone, en el fondo, racional. Por eso ha dicho acertadamente Cassirer que la razón tal como es entendida por los "ilustrados" del siglo XVIII no posee la misma significación que la razón tal como fue empleada por los filósofos del siglo XVII. En el XVII la razón era la facultad por la cual se suponía que podía llegarse a los primeros principios del ser; de ahí que su misión esencial fuese descomponer lo complejo y llegar a lo simple para reconstruir desde él toda la realidad. En otras palabras, el racionalismo del XVII es una deducción de principios que no están fuera, sino dentro del alma, como "ideas innatas". En el XVIII, en cambio, la razón era algo humano; no se trataba, dice Cassirer, de ideas innatas, sino de una facultad que se desarrolla con la experiencia. Por eso la razón no era para la Ilustración un principio, sino una fuerza: una fuerza para transformar lo real. La razón ilustrada iba del hecho al principio (y no a la inversa); más que un fundamento era un "camino" que podían recorrer en principio todos los hombres y que era, por supuesto, deseable que todos recorriesen. En este sentido general y con la reserva de sus considerables divergencias, la Ilustración es representada en Francia por los enciclopedistas; en Inglaterra, por los sucesores del sensualismo de Locke, los antiinnatistas y los deístas; en Alemania, por la llamada "filosofía popular". La tendencia utilitaria de la Ilustración resalta particularmente en su idea de la filosofía como medio para llegar al dominio efectivo de la Naturaleza y como propedéutica indispensable para la reorganización de la sociedad. La tendencia naturalista se refleja en el predominio dado al método de conocimiento de las ciencias naturales. La tendencia antropológica se deriva del interés superior despertado por el hombre y sus problemas frente a las grandes cuestiones de orden cosmológico. Por este boquete pudo ser superado desde sí mismo el naturalismo de la Ilustración a beneficio de un mayor conocimiento de la peculiaridad de lo humano y de lo histórico, sin que en la consideración de éste se abandonara la actitud crítica apuntada. La Ilustración, entendida en un sentido muy general, como concepción del mundo más bien que como filosofía o doctrina social o política, puede ser concebida como una constante histórica, como una forma espiritual que se manifiesta asimismo, con más o menos diferencias, en otros períodos de la historia. En este sentido Spengler efectúa una comparación morfológica de la Ilustración del Setecientos con la sofística griega, el período de las sectas mutacílitas y sufitas en la cultura árabe y los sistemas *Sánkhya y* budista en la India.

Obras generales históricas e histórico-filosóficas: Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, I-II, 1858; III, 1864. — John Grier Hibben, *The Philosophy of the Enlightenment*, 1910. — Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, 1932 (trad. esp.: *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, 1943). — Hans Böhl, *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*, 1933. — Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932 (trad. esp.: *Filosofía de la Ilustración*, 1943). — Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 1935 (trad. esp.: *La crisis de la conciencia europea*, 1941). — íd., íd., *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montaigne à Lessing*, 3 vols. (I/1. *Le procès du Christianisme*. I/2. *La cité des hommes*. II/3. *Désagrégation*. III. *Notes et références*), 1946 (trad. esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 1946). — Sobre el fin de la Ilustración: M. Beyer Fröhlich, *Höhe und Krise der Aufklärung*, 1934. — W. Scheibe, *Die Krisis der Aufklärung. Studie zum Kampf der Sturm-und-Drang-Bewegung gegen den Rationalismus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts*, 1936 [Göttinger Studien zur Pädagogik, 28]. — Fritz Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, 1961. — Sobre ilustración francesa: H. Hatzfeld, *Geschichte der französischen Aufklärung*, 1922. — O. Ewald, *Die französische Aufklärungsphiloso-*

phie, 1924. — B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgelichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* (I. *Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung*, 1927. — II. *Der Sozialismus der katholischen Kirche und das Bürgertum*, 1930) (trad. esp.: *La conciencia burguesa*, 1944). — D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, 1933. — Charles Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment*, 1948. — Lester G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth-Century French Thought*, 1959. — Id., id., *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*, 1963. — Werner Krauss, *op. cit. infra*. — Sobre la Ilustración inglesa: Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th. Century*, 1876, 3ª ed., 2 vols., 1949. — Baron Car von Brockdorff, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, 1924. — Sobre Ilustración alemana: Baron Car von Brockdorff, *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, 1926. — Emil Ermatinger, *Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung*, 1934. — H. M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, 1949. — Interpretaciones marxistas de la Ilustración en la serie *Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung* (Berlín Este, desde 1960); entre estos trabajos destaca: Werner Krauss, *Die französische Aufklärung im Spiegel der Literatur des 18. Jahunderts*, 1962. — Además, los escritos de Dilthey citados en la bibliografía del artículo correspondiente.

IMAGEN. Es usual llamar *imágenes* a las representaciones que tenemos de las cosas. En cierto sentido los términos 'imagen' y 'representación' tienen el mismo significado; lo que hemos dicho en otro lugar (véase REPRESENTACIÓN) del segundo, puede valer también para el primero. Ahora bien, pueden emplearse asimismo los términos 'imagen' e 'imágenes' para traducir respectivamente los vocablos griegos εἴδωλον ("ídolo") y εἴδωλα ("ídolos"), empleados por algunos filósofos antiguos, y especialmente por Demócrito y Epicuro, para designar las representaciones "enviadas" por las cosas a nuestros sentidos. Así, Epicuro indica en su *Carta a Herodoto* (46a-48, ed. Usener), que los εἴδωλα sobrepasan en finura y sutileza a los cuerpos sólidos, y poseen también más movilidad y velocidad que ellos, de tal modo que nada o muy pocas cosas detienen su emisión. Los εἴδωλα, dice Epicuro, se engendran tan rápidamente como el pensamiento, ἅνα νοήματι συμβαίνει. Por otro lado, los εἴδωλα no afectan solamente al sentido de la vista, sino también a los del oído y del olfato; las sensaciones experimentadas por éstos son causadas asimismo por irradiaciones de los εἴδωλα.

Lucrecio desarrolló con detalle esta doctrina en *De rerum natura* (IV, 29 sigs.). Los εἴδωλα son llamados por Lucrecio con frecuencia *simulacros (simulacra)*:

esse ea quae rerum simulacra vocamur,
quae, quasi membrana summo de corporee rerum
dereptae, volitant utroque citroque per auras
(las que llamamos imágenes de las cosas,
y que, cual membranas arrancadas de la piel de las cosas,
vuelan hacia adelante y atrás por el aire).

Sin embargo, el poeta usa también para la imagen los nombres de *imago, effigies, figura* (este último término, más cercano, como sugiere C. Bailey, al vocablo también epicúreo τύπος). Lucrecio da primero pruebas de la existencia de los *simulacra* (IV, 54-109) y procede luego, siguiendo a Epicuro, a una larga descripción de los modos como las imágenes afectan los sentidos. Se trata de emanaciones o efluvios que se desprenden constantemente de las cosas. En efecto, no hay una sola imagen, sino un número continuo y sucesivo de ellas. Así, Epicuro decía ya que el ojo percibe la representación de la sucesión de muchos εἴδωλα. De un modo análogo, Lucrecio señalaba que las emanaciones tienen lugar continuamente. Ahora bien, Lucrecio precisaba esta doctrina mediante la distinción entre dos clases de percepciones: unas constituidas por los más finos *simulacra,* los cuales vagan por todos lados de muchos modos (IV, 72 sigs), y otras constituidas por los *simulacra* menos finos, que penetran en los poros del cuerpo suscitando las sensaciones. Esta distinción es debida a la necesidad de explicar las imágenes de realidades no existentes (como los centauros), formados por combinaciones de los ídolos finos en la mente que los recoge. Pues por doquiera surgen imágenes de todas clases — *omne genus quoniam passim simulacra feruntur.* Según C. Bailey, los términos *imagines* (usado por Cicerón en *De fin.*, I, 6, 21), *figurae* (usado por Quintiliano, X, 2, 15) y *spectra* (usado por Catio, amigo epicúreo de Cicerón *[Ad Fam.*, XV, 16, 1]) tienen el mismo significado que los εἴδωλα de Epicuro y que los *simulacra* de Lucrecio.

El concepto de imagen ha sido usado con mucha frecuencia en psicología. En la mayor parte de las ocasiones se ha entendido como la copia que un sujeto posee de un objeto externo. Aunque las opiniones sobre el modo como se produce tal copia, y aun sobre la naturaleza de la misma, han variado mucho a través de las épocas, ha habido un supuesto constante en casi todas las teorías sobre la imagen psicológica: el de que se trata de una forma de realidad (interna) que puede ser contrastada con otra forma de realidad (externa). La mencionada doctrina de los epicúreos acerca de los "simulacros", las tesis escolásticas sobre la naturaleza de las especies inteligibles (véase ESPECIE), y muchas teorías psicológicas modernas que han intentado explicar psicofisiológicamente la aparición de las imágenes no han diferido entre sí considerablemente *en el anterior respecto.* En cambio, desde fines del pasado siglo se han realizado esfuerzos para entender de otros modos el concepto de imagen. Ya en las filosofías de tipo neutralista, en las cuales el mismo fenómeno es, según el punto de vista que se tome, físico o psíquico, se percibe tal esfuerzo. El mismo se acentúa en varias teorías de la percepción (v.) mantenidas por los neorealistas ingleses y, en general, por todos los que han intentado explicar la aparición de las imágenes en función de los llamados *sensa.* Pero sobre todo se intensifica en dos grupos de teorías. Uno de ellos está ejemplificado por la tesis de Bergson sobre la imagen en cuanto "cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa — una existencia situada a medio camino entre la 'cosa' y la 're-

presentación' ". El otro está ejemplificado en varias de las doctrinas fenomenológicas de la imagen, entre las cuales sobresale la de J.-P. Sartre al oponerse radicalmente a la concepción tradicional de la imagen como "imagen-cosa" que reproduce en el cerebro la "cosa externa". La imagen no es para dicho autor ni una ilustración ni un soporte del pensamiento; el contraste entre la riqueza desbordante de la realidad y la pobreza esencial de las imágenes no significa, en efecto, que haya entre ellas una completa heterogeneidad (véase IMAGINACIÓN).

Para la noción de esquema, a diferencia de la noción de imagen en Kant, véase ESQUEMA.

El término 'imagen' es usado también hoy en la lógica de las relaciones. Se llama *imagen* de una clase *A* con respecto a una relación R a la clase de todas las entidades que tienen la relación R con uno o más miembros de A. Simbólicamente se expresa mediante $R''A$. La imagen de una clase con respecto a una relación se define del modo siguiente:

$$R''A = def.\ \hat{x}\ (\exists y)\ (y \varepsilon A\ .\ x\ R\ y).$$

La idea de la imagen de una clase con respecto a una relación se encuentra ya en Aristóteles. En efecto, en *Top.*, II, 8, 114 a 15-20, donde estudia los relativos, Aristóteles da los ejemplos siguientes: "Si la ciencia es una creencia, el objeto de la ciencia es también el objeto de la creencia" y "Si la visión es una sensación, el objeto de la visión es también objeto de la sensación". Ahora bien, esto puede ser expresado simbólicamente mediante la ley:

$$(A \subset B) \supset (R''A \subset R''B),$$

que es una de las leyes de la lógica de las relaciones en las cuales interviene la noción de imagen. De Morgan había indicado que la lógica de Aristóteles no puede dar cuenta del condicional: "Si los caballos son animales, las cabezas de los caballos son cabezas de animales." Los ejemplos anteriores muestran, por el contrario (según ha advertido Bochenski), que la lógica de Aristóteles proporciona una base para dar cuenta de dicho condicional, si bien hay que reconocer que tal base no se halla en los textos del Estagirita dentro del marco de una teoría relacional suficientemente completa.

IMAGINACIÓN. En el artículo sobre el concepto de fantasía (VÉASE), hemos tratado del problema de la fantasía *o* imaginación principalmente (pero no exclusivamente) en el pensamiento antiguo y medieval. En el presente artículo nos referiremos a la cuestión de la imaginación especialmente tal como ha sido dilucidada por varios pensadores modernos y contemporáneos. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que parte de lo que hemos dicho en el artículo referido corresponde asimismo al artículo presente.

No pocos autores modernos han reconocido que la imaginación es una facultad (o, en general, actividad mental) distinta de la representación y de la memoria, aunque de alguna manera ligada a las dos: a la primera, porque la imaginación suele combinar elementos que han sido previamente representaciones sensibles; a la segunda, porque sin recordar tales representaciones, o las combinaciones establecidas entre ellas, no podría imaginarse nada. Según Francis Bacon, la imaginación es la facultad que se halla en la base de la poesía. Para Descartes, la imaginación produce imágenes conscientes, a diferencia de la sensación, cuyas imágenes no necesitan estar acompañadas de conciencia. La imaginación es, en rigor, una representación (en el sentido etimológico de este vocablo, es decir, una nueva presentación de imágenes). Esta re-presentación es necesaria con el fin de facilitar diversos modos de ordenación de las "presentaciones"; sin las re-presentaciones que hace posible la imaginación no sería posible el conocimiento.

Esta relación entre "conocimiento" e "imaginación" puede parecer sorprendente a quien considere que el vocablo 'imaginar' significa sólo "puro fantasear" sin ninguna base real. Sin embargo, la estrecha relación entre imaginación y función cognoscitiva ha sido admitida por varios autores modernos.

Hume indica que "todas las ideas simples pueden ser separadas mediante la imaginación, y pueden ser de nuevo unidas en la forma que le plazca" (*Treatise*, I, i, 2). Esto equivale a reconocer que "la imaginación manda sobre todas sus ideas" (*ibid.*, I, iii, 4) y, por tanto, que no hay combinación de ideas —sin la cual no hay conocimiento— a menos que haya la facultad de la imaginación. Ello no significa que se pueda dar a la imaginación rienda suelta. En efecto, no podría explicarse la operación de la imaginación si ésta no estuviese "guiada por ciertos principios universales, los cuales la hacen, en cierta medida, uniforme consigo misma *en* todos los momentos y lugares" (*ibid.*, I, i, 2). En otras palabras, la imaginación es una facultad que opera de un modo regular, a modo de una "suave fuerza". Esta regularidad da origen a la creencia (v.). Así, el conocimiento no depende de que "se pueda imaginar lo que se quiera", pero la posibilidad de "imaginar lo que se quiera" refrendada por la costumbre de imaginar "lo que se suele imaginar" hace posible el conocimiento. Algo parecido había afirmado Hobbes *(De corp.*, II, vii, 13).

Un papel todavía más fundamental desempeña la imaginación de Kant. Este autor estima que la imaginación (*Einbildungskraft*) hace posible unificar la diversidad de lo dado en la intuición; por medio de la imaginación se produce una "síntesis" que no da origen todavía al conocimiento, pero sin la cual el conocimiento no es posible (*K. r. V.*, A 79 / B 104). Pero la imaginación no funciona únicamente en el citado nivel. Si consideramos las premisas de la deducción trascendental (VÉASE) de las categorías, advertimos que la diversidad de lo dado se unifica mediante tres síntesis: la de la aprehensión en la intuición; la de la reproducción en la imaginación, y la del reconocimiento en el concepto. La síntesis de la reproducción en la imaginación —ligada a la de la aprehensión en la intuición— hace posible que las apariencias vuelvan a presentarse siguiendo modelos reconocibles: "Si el bermellón fuese ora rojo, ora negro, ora ligero, ora pesado... mi imaginación empírica no hallaría nunca oportunidad, al representarme el color rojo, de traer a colación el bermellón pesado" (*ibid.*, A 101). Ahora bien, ambas formas de imaginación parecen ser todavía de carácter reproductivo; se limitan a re-presentar en el mismo orden ciertas aprehensiones. La imaginación puede ser también productiva. Ello ocurre ya cuando consideramos el entendimiento como "la unidad de la

apercepción (VÉASE) en relación con la síntesis de la imaginación", y cuando consideramos el entendimiento puro como la mencionada unidad en referencia a la "síntesis trascendental de la imaginación" (*ibid.*, A 119). La imaginación es aquí una actividad "espontánea", la cual no combina libremente representaciones para darles la forma que quiera, pero las combina según ciertos modelos y aplicándola siempre a intuiciones. Por eso la imaginación como "facultad de una síntesis *a priori"* se llama "imaginación productiva" (*ibid.*, A 123) y no sólo reproductiva. Lo mismo, y a mayor abundamiento, cabe decir cuando la imaginación hace posible el esquema (VÉASE) trascendental; por medio de la imaginación productiva se puede tender un puente entre las categorías y los fenómenos. La imaginación es aquí una facultad de producir reglas por medio de las cuales pueden subsumirse las intuiciones en los conceptos, haciendo las primeras homogéneas a los segundos. Se ha hecho observar que tal idea de la imaginación supone que el entendimiento posee una cierta espontaneidad (Cfr. R. Schmidt, *Kants Lehre von der Einbildungskraft*, 1924), pero debe hacerse observar que esta espontaneidad no es equivalente a una "pura facultad de fantasear"; la imaginación hace posible las síntesis, pero no hay síntesis sin material previamente sintetizable.

El papel desempeñado por la imaginación productiva en Kant no se limita al reino de la razón teórica, sino que se extiende a la facultad del juicio. "Debemos observar que en forma incomprensible para nosotros la imaginación puede no solamente re-presentar (*zurückrufen*) ocasionalmente signos de conceptos de hace largo tiempo, mas también puede reproducir *(reproduzieren)* la imagen de la figura de un objeto de un número incontable de objetos de diversas clases o inclusive de una misma clase" (*KU.*, 17). La imaginación puede ser aquí asimismo reproductiva o productiva; sólo en el segundo caso puede hablarse de ella como libre (*ibid.*, 22). Lo cual no significa que la imaginación productiva saque algo de la nada; por grande que sea su poder de crear otra naturaleza, lo hace a base del material dado (*ibid.*, 49). Vemos, pues, que aunque Kant subraya la importancia y espontaneidad de la imaginación, continuamente la refrena; si la imaginación por sí misma no obedece a la ley, se halla ligada al entendimiento en cuanto facultad de reglas según leyes. En cambio, algunos de los filósofos postkantianos dieron rienda libre a la imaginación. Fichte, por ejemplo, estimó que el Yo "pone" al no-Yo por medio de la actividad imaginativa. No se trata, por supuesto, de una "pura fantasía", sino de la consecuencia de haber destacado hasta el máximo el carácter espontáneo del Yo en cuanto "facultad de poner" (*setzen*). Tampoco se trata de un "poner por imaginación" algo que luego es declarado real: el "poner", el "imaginar" y el "ser real" son para Fichte la misma cosa.

Los filósofos idealistas, en la medida en que subrayaron la espontaneidad del Yo, tendieron a dar mayor importancia a la imaginación. Pero consideraron el concepto de imaginación no desde un punto de vista psicológico, sino epistemológico (o, si se quiere, epistemológico-metafísico). Los filósofos de tendencia empirista, en cambio, se ocuparon más bien de los aspectos psicológicos (y, en todo caso, psicológico-epistemológicos) de la imaginación.

Algunos autores han intentado hacer de la imaginación un fundamento metafísico de la realidad. En la medida en que la noción de imaginación es comparable a la de fantasía, puede considerarse como uno de estos autores a Jakob Froschammer. Nos hemos referido al mismo en el artículo sobre Fantasía (VÉASE). Aquí nos referiremos a otro autor, Edward Douglas Fawcett (nac. 1866), que en dos de sus obras (*The World as Imagination*, 1916, y *Divine Imagining*, 1921) bosquejó y elaboró todo un sistema filosófico basado en la idea de lo que llamó "Imaginación Cósmica" (I. C.). Fawcett presentó lo que llamó "la hipótesis de la Imaginación Cósmica" en la forma siguiente: "Nuestra hipótesis es un imaginar que concibe a la Realidad Ultima que todo lo abarca como realidad que ella misma imagina... El imaginar de la I. C. es el hacer la realidad misma imaginada. Por ser la cosa imaginada, 'es lo que es'; y de ello emerge cualquier cosa y según ello todo puede ser concebido. La I. C. se parece al Absoluto en dos aspectos. Tiene en sí misma todas las condiciones. Es también espiritual. No le daremos el nombre de 'Lo Uno' o 'lo Múltiple'. No es una unidad neoplatónica que excluye toda diversidad, ni es tampoco un nombre siquiera para un 'pluralismo noético', como el concebido por William James" *(The World as Imagination*, Parte II, cap. 1, § 14). Entre los "aspectos" de la I. C. se destacan la conciencia y la actividad. La I. C. es supralógica e infinita, siendo el principio de toda evolución y de toda energía.

En nuestro siglo se han llevado a cabo varios esfuerzos para dilucidar la naturaleza de la imaginación a base de descripción fenomenológica. Se ha destacado al respecto Jean-Paul Sartre *(L'imagination*, 1936; *L'imaginaire*, 1940). Según Sartre, la imagen que presenta la imaginación es "un acto sintético que une un saber concreto, que no tiene carácter de imagen, a elementos más propiamente representativos" (*L'imaginaire*, pág. 19). La imagen no es, pues, algo "intermedio" entre el objeto y la conciencia. Tampoco es algo que desborda el mundo de los objetos; por el contrario, este mundo desborda, en la infinidad de sus posibles "presentaciones", las imágenes. Sartre liga el mundo de la imaginación al mundo del pensamiento, y, además, considera que la imaginación está relacionada con la acción (o con la serie de "posibles acciones"). La imagen no es el mundo negado *simpliciter*; es el mundo negado desde cierto punto de vista (*ibid.*, pág. 234): para que el centauro aparezca como irreal (imaginario) "es menester precisamente que el mundo sea aprehendido como mundo-donde-no-hay centauros" *(loc. cit.)*. Es claro que Sartre analiza el problema de la imaginación en forma que proporcione una base para su posterior (o simultánea) doctrina de la conciencia como "conciencia realizante [o realizadora]".

Además de los textos citados en el artículo, véase la bibliografía de FANTASÍA, donde hemos agrupado obras que se refieren tanto a la cuestión de la fantasía como a la de la imaginación. — Además: Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, 1960 (tesis). — E. Minkowski, F. Dagognet, J. Starobinski, P. de Man, artículos sobre imagi-

nación (y sobre Gaston Bachelard y J.-J. Rousseau a propósito de la imaginación) en *Revue Internationale de Philosophie,* Année XIV, Nº 51 (1960), 3084. — K. E. Boulding, *The Image,* 1961. — Sobre la imaginación en Kant, véase especialmente Hermann Hörchen, "Die Einbildungskraft bei Kant", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* XI (1930).

IMITACIÓN. Los pitagóricos llamaban *imitación,* μίμησις, al modo como las cosas se relacionaban con los números, considerados como las realidades esenciales y superiores que aquéllas imitan. Aristóteles criticó esta doctrina en *Met.,* A 6, 987 b 12, declarando que no hay diferencia esencial entre la teoría pitagórica de la imitación y la teoría platónica de la participación (VÉASE).

La noción anterior de imitación es (predominantemente) metafísica. El concepto de imitación puede entenderse asimismo en un sentido (predominantemente) estético. Es lo que sucede en parte con Platón y por entero con Aristóteles al presentar sus respectivas teorías de la imitación artística. Platón se refirió a esta cuestión en varios diálogos. Por ejemplo, en *Soph.,* 266 A sigs., al definir la imitación como una especie de creación, es decir, como una creación de imágenes y no de cosas reales, por lo cual la imitación es una creación humana y no divina, o en *Leg.,* II 667A, al dilucidar las condiciones que debe cumplir la imitación de algo: de qué sea imitación, si es verdadera, si es hermosa. Particularmente importantes son, empero, los pasajes platónicos en *Rep.,* X 595 C y sigs., donde indica que cuando un artista pinta un objeto fabrica una apariencia de este objeto, pero como en rigor no pinta la esencia o verdad del objeto, sino su imitación en la Naturaleza, la imitación artística resulta ser una imitación doble: la imitación de una imitación. Por eso el arte de la imitación no roza, según Platón, más que un fantasma, simulacro o imagen, εἴδωλον, de la cosa. Con lo cual advertimos que aun en su teoría de la imitación estética Platón no abandonó su doctrina de la imitación metafísica. Aristóteles, en cambio, dilucidó el problema de la imitación como un problema de la poética o arte productivo. Según el Estagirita las artes poéticas (poesía épica y tragedia, comedia, poesía ditirámbica, música de flauta y lira) son, en general, *modos de imitación* (*Poet.,* I 1447 a 14-16). El imitador o artista representa sobre todo acciones, con agentes humanos buenos o malos (*ibid.,* II 148 a 1-2), habiendo tantas especies de artes como maneras de imitar las diversas clases de objetos (*ibid.,* III 1448 a 18-20).

La doctrina artística de la imitación, especialmente en su forma aristotélica, ejerció considerable influencia hasta bien entrado el siglo XVIII. Muchas de las teorías setecentistas del gusto (v.) estaban basadas en ella. En la época contemporánea la noción de imitación artística ha sido elaborada con frecuencia en relación con la llamada endopatía (v.). La teoría estética se ha fundamentado en este respecto en una base psicológica. Por lo demás, los aspectos psicológicos, sociológicos y biológicos de la imitación han alcanzado un predominio cada vez más acentuado sobre el aspecto estético. Así, por ejemplo, se ha estudiado en biología y en psicología el fenómeno de la imitación en tanto que reproducción por un ser vivo de los movimientos de otro ser viviente. A este estudio pertenecen las investigaciones sobre la mímica efectuados por biólogos (como Piderit) y por psicólogos (Lipps). Amplio uso del concepto de imitación se ha hecho en sociología, especialmente por Tarde, el cual ha considerado la imitación como el modo de ser de los hechos sociales, a diferencia de la invención, característica del individuo. Mencionemos, finalmente, un uso de imitación menos importante filosóficamente, pero que ha despertado interés en la teoría e historia literarias: el que ha sido propuesto por E. Auerbach en su obra *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur,* 1942 (trad. esp.: Mimesis. *La representación de la realidad en la literatura occidental,* 1954).

Sobre la imitación en Platón: Culbert G. Rutenber, *The Doctrine oj the Imitation of God in Plato,* 1946. — W. J. Verdenius, *Mimemis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to Vs,* 1949. — Sobre la imitación en sentido psicológico y sociológico: G. Tarde, *Les lois de limitation,* 1890 (trad. esp.: *Las leyes de la imitación,* 1907). — P. Back, *Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde,* 2» ed., 1923.

IMPENETRABILIDAD, IMPENETRABLE. Se ha discutido con frecuencia si los cuerpos (físicos) son penetrables o impenetrables; por lo común se ha adoptado esta última opinión, pero entonces se ha debatido si la impenetrabilidad es una propiedad específica del cuerpo físico distinta de la extensión. La cuestión de la penetrabilidad o impenetrabilidad de los cuerpos ha estado vinculada al problema de la constitución (continua o discreta) de la materia y al de la naturaleza del espacio y del contacto entre cuerpos.

Aquí nos limitaremos a señalar algunas de las opiniones más destacadas al respecto.

Los estoicos rechazaron la distinción aristotélica entre el contacto y la continuidad. La concepción continuista defendida por los estoicos les obligaba a mantener que no hay ningún punto preciso, o ninguna serie de puntos precisos, entre dos cuerpos que determine su "contacto". Como, por otro lado, no hay vacío entre los cuerpos, puede muy bien negarse la impenetrabilidad y admitirse la interpenetrabilidad. Congruentemente, los estoicos admitían la posibilidad de una "mezcla total" de cuerpos, y ello no sólo, como se diría hoy, en escala macroscópica, sino inclusive en escala microscópica. La mezcla total, lo mismo que la interpenetrabilidad, son consecuencia de la continuidad.

Que los cuerpos sean interpenetrables no significa para los estoicos que no ofrezcan resistencia. Esta última (véase ANTITIPIA) es una de las propiedades de los cuerpos.

La mayor parte de autores ha sostenido la impenetrabilidad de los cuerpos. Algunos, como los tomistas, han afirmado que los cuerpos son impenetrables naturalmente; los cuerpos se ordenan uno junto al otro en virtud de la cantidad. Aunque la impenetrabilidad no es lo mismo que la extensión, ambas propiedades se hallan íntimamente relacionadas. Ello no significa que cualquier cuerpo dado sea impenetrable; un cuerpo puede penetrar a otro por los intersticios del último, pero hay siempre en todo cuerpo algo impenetrable. Los tomistas distinguen por ello entre impenetrabilidad interna y externa (o local). Por

otro lado, los escotistas consideran la impenetrabilidad como una propiedad específica de los cuerpos distinta de la extensión.

En la época moderna el problema de la impenetrabilidad ha sido discutido a menudo en relación con la cuestión del movimiento y del reposo. Descartes ha sostenido que lo que cimenta las partes de un cuerpo duro es su propio reposo (*Princ. Phil.*, II, 55). Locke define la impenetrabilidad como una fuerza activa de los cuerpos; hay en cada cuerpo una fuerza que rechaza a otro cuerpo (*Essay*, II, 4). Para Leibniz, la impenetrabilidad se funda en la antitipia (v.); la impenetrabilidad es en este filósofo distinta de la extensión, la cual es puramente relacional.

La concepción de la materia en la física moderna "clásica" como espacio lleno conduce a la idea de materia (más bien que simplemente cuerpo físico) como *impenetrable*. Si se estima que la materia se halla compuesta de partículas elementales, la impenetrabilidad afecta entonces a las partículas; los cuerpos mismos son interpenetrables por los intersticios. La impenetrabilidad es en dicha física una *vis insita* (Newton). Los cambios fundamentales en la idea de materia introducidos durante el presente siglo tienen que modificar la noción clásica de impenetrabilidad. Esta última se funda de algún modo en la idea de que hay una distinción entre "lo lleno" y "lo vacío". Eliminada, o atenuada, esta distinción, no puede hablarse ya propiamente de impenetrabilidad, no tanto porque se admita que los cuerpos (o las partículas) son penetrables, sino más bien porque el concepto de impenetrabilidad pierde su anterior claro sentido físico.

IMPERATIVO. Los mandamientos éticos se formulan en un lenguaje imperativo. Este imperativo es a veces positivo, como en "Honrarás padre y madre", y a veces negativo, como en "No matarás". El lenguaje *imperativo* es a su vez una parte del lenguaje *prescriptivo.* Sin embargo, no todo el lenguaje ético es imperativo. Los juicios de valor moral, por ejemplo, que pertenecen también a la ética, se formulan en lenguaje *valorativo.* A su vez, los imperativos pueden ser de diversas clases. Por ejemplo: *singulares y universales,* o —como indicó Kant— *hipotéticos* (o condicionales) y *categóricos* (o absolutos). En la ética actual se ha discutido sobre todo la índole lógica de las expresiones imperativas. Algunos autores han declarado que como los imperativos no son enunciados (los cuales se expresan en modo indicativo), no dicen nada y, por consiguiente, quedan fuera de toda ciencia. Según esta teoría, los imperativos expresan solamente los deseos de la persona que los formula, de tal modo que cuando decimos: "Obedece a tu madre", ello equivale a decir: "Deseo que obedezcas a tu madre." En suma, los imperativos no tienen en este caso otra posibilidad de comprobación que la comprobación de que la persona que los formula tiene efectivamente el deseo que en ellos se expresa. Es obvio que esta teoría está muy estrechamente relacionada con la que reduce los juicios de carácter moral a juicios aprobatorios, es decir, la que afirma que una proposición como 'Juan obra mal' equivale a la proposición 'No apruebo la conducta de Juan'. Otros autores han propuesto reducir los imperativos a condicionales. Según ello, una frase como 'No desearás a la mujer de tu prójimo' equivale a la frase: 'Si deseas a la mujer de tu prójimo, te atraerás la venganza de tu prójimo', o a la frase: 'Si deseas a la mujer de tu prójimo, contribuirás a la disolución de los vínculos familiares', etc. Contra ambas teorías se ha observado que si bien constituyen un análisis lógico de los imperativos, representan un sacrificio de aquello a que tienden justamente los imperativos: la expresión de unas normas de carácter moral. El fondo de las citadas teorías ha sido por ello reconocido como naturalista, pues, en efecto, solamente cuando se reduce enteramente el hombre a una entidad natural puede admitirse que el mandamiento expresa el estado de ánimo del que manda, ya sea bajo la forma del deseo o bien bajo la forma de la aprobación.

Nos hemos referido más arriba a una clasificación de los imperativos debida a Kant. Formularemos ahora dicha clasificación más detalladamente, pero antes será necesario introducir la noción kantiana de imperativo en general. Según escribe Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* "la concepción de un principio objetivo en tanto que se impone necesariamente a una voluntad se llama un mandamiento, y la fórmula de este mandamiento se llama un imperativo". El imperativo —dice Kant (*K. p. V*, 36-7)— es una regla práctica que se le da a un ente cuya razón no determina enteramente a la voluntad. Tal regla expresa la necesidad objetiva de la acción, de tal modo que la acción *tendría lugar* inevitablemente de acuerdo con la regla *si* la voluntad *estuviera* enteramente determinada por la razón. Este es el motivo por el cual los imperativos son objetivamente válidos, a diferencia de las máximas (véase MÁXIMA), que son principios subjetivos.

Los imperativos son, como vimos, de dos clases: *hipotéticos* o *condicionales* —en los cuales los mandamientos de la razón están condicionados por los fines que se pretenden alcanzar—, y *categóricos* o *absolutos* — en los cuales los mandamientos de la razón no están condicionados por ningún fin, de modo que la acción se realiza por sí misma y es un bien en sí misma. Los imperativos hipotéticos determinan las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, es decir, con referencia al efecto y a los medios de obtenerlo. Los imperativos categóricos determinan sólo la voluntad, tanto si es adecuada al efecto como si no lo es. Por eso los primeros contienen meros preceptos, en tanto que los segundos son leyes prácticas. Pues aunque las máximas son también principios, no son imperativos.

Kant subdivide los imperativos hipotéticos en *problemáticos* (o *imperativos de habilidad*) y *asertóricos* (o *imperativos de prudencia,* llamados también *pragmáticos*). Los imperativos categóricos no se subdividen, porque todo imperativo categórico es a la vez *apodíctico.* Podemos, pues, decir que los imperativos ordenan o hipotética o categóricamente. Ejemplo de los primeros es el imperativo: "Debes considerar todas las cosas atentamente con el fin de evitar juicios falsos", que de hecho equivale a una proposición condicional, pues se puede formular asimismo del siguiente modo: "Si quieres evitar juicios falsos, debes considerar todas las cosas atentamente." Ejemplo de los segundos es el imperativo: "Sé justo." Este es uno de los muchos ejemplos

posibles de imperativo categórico. Con esto vemos que aun cuando es corriente usar la expresión '*el* imperativo categórico (de Kant)', de hecho todo imperativo que mande incondicionalmente como si lo ordenado fuese un bien en sí, es categórico. Ahora bien, siguiendo la tradición nos referiremos *al* imperativo categórico (de Kant), en tanto que principio de todos los imperativos categóricos, bien que teniendo en cuenta que ha sido formulado de diversas maneras. No son variantes, sino formas que se enlazan entre sí, de tal modo que se pasa de la una a la otra dentro de un sistema moral consistente. Siguiendo las indicaciones de H. J. Patón en su libro *The Categorical Imperative* (1948, Cap. XIII, 1), daremos las cinco formulaciones de Kant. Todas ellas se hallan en la *Fundamentación* citada. Las enumeramos en el mismo orden que propone Patón y les damos los mismos nombres que sugiere este autor. Son: (I) "Obra sólo de acuerdo con la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal" (fórmula de la ley universal); (II) "Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la Naturaleza" (fórmula de la ley de la Naturaleza; (III) "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como un fin, nunca simplemente como un medio" (fórmula del fin en sí mismo); (IV) "Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse a sí misma como constituyendo una ley universal por medio de su máxima" (fórmula de la autonomía); (V) "Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines" (fórmula del reino de los fines). La fórmula que aparece en la *Crítica de la razón práctica* bajo el nombre de "Ley fundamental de la razón pura práctica", y que dice: "Obra de modo que tu máxima pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal", se aproxima mucho a (I), aunque en el desarrollo que le da en dicha obra Kant parece atenerse a (III). El propio filósofo habla de tres formas del imperativo categórico; podemos considerar (I) y (II) como la primera; (III) como la segunda, y (IV) y (V) como la tercera.

Kant enumera varios ejemplos de deberes, unos que son deberes para consigo mismo y otros que son deberes para con otras personas, con el fin de mostrar cómo funciona el imperativo categórico. Mencionamos tres de dichos ejemplos. Los dos primeros proceden de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres;* el último, de la *Crítica de la razón práctica.*

Entre los deberes para consigo mismo puede presentarse el siguiente caso: Un hombre desesperado por las desgracias ocurridas en su vida y todavía en posesión de su razón se pregunta si no sería contrario a su deber para consigo mismo suicidarse. Investiga entonces si la máxima de su acción podría convertirse en ley universal de la Naturaleza. Y razona como sigue: "Por lo pronto adopto como máxima el principio de que puedo acortar mi existencia cuando la mayor duración de ésta tenga que proporcionarme mayores males que bienes. ¿Puede convertirse este principio en ley universal de la Naturaleza? No, porque un sistema de la Naturaleza en el cual fuese una ley destruir la vida por medio del mismo sentimiento que impulsa la mejora de la misma sería contradictorio consigo mismo y no podría existir como sistema de la Naturaleza."

Entre los deberes para con otros puede presentarse el siguiente caso: Un hombre se ve obligado a pedir prestado dinero. Sabe que no podrá devolverlo, pero sabe también que no se le prestará nada si no promete su devolución en un tiempo determinado. Quiere hacer la promesa, pero posee suficiente conciencia moral para preguntarse si no será ilegal y contradictorio con el deber eludir tal dificultad haciendo semejante falsa promesa. Si se resuelve a hacerla pensará: "Estoy dispuesto a pedir dinero y a prometer devolverlo, aunque sé que no podré cumplir nunca mi promesa. Esto estará, ciertamente, de acuerdo con mi conveniencia, pero, ¿es justo? Para saber la respuesta, debo formularlo mediante una ley universal y preguntar: ¿Qué ocurriría si mi máxima se convirtiese en tal ley? Inmediatamente veo que no podría convertirse en semejante ley, pues una ley de esta índole se contradiría a sí misma. Supongamos que sea una ley universal el que cada uno que se encuentra en una dificultad pueda prometer lo que quiera pensando no cumplir con su promesa. Entonces la propia promesa, y lo que uno se propusiera con ella, resultarían imposibles, pues nadie aceptaría que ha habido una promesa y consideraría toda promesa como una falsa pretensión."

Entre los deberes para con otros puede presentarse el siguiente caso. Supongamos que alguien ha decidido seguir la máxima de incrementar su fortuna por todos los medios seguros a su alcance. Le ocurre en un momento dado tener un depósito de alguien que ha fallecido y que no ha dejado sobre el punto ninguna voluntad escrita. ¿Puede convertirse en ley práctica universal la máxima de que se puede negar a devolver un depósito en tales condiciones? La respuesta es, según Kant, negativa. Pues si la máxima en cuestión se convirtiese en ley universal se anularía a sí misma, ya que no habría depósitos.

Se han formulado varias objeciones a la doctrina kantiana del imperativo categórico.

Unas se basan en el hecho de que el imperativo categórico adolece de inconsistencias. Ejemplo de ello es el argumento de Brentano en una nota [15] a su obra *El origen del conocimiento moral.* La claridad con que lo ha expresado dicho filósofo merece que reproduzcamos el párrafo pertinente: "Si a consecuencia de la ley ciertas acciones son omitidas, entonces la ley obra un efecto y, por tanto, es real y en modo alguno queda anulada. Ved cuán ridículo fuera que alguien tratara en modo semejante la pregunta siguiente: ¿Debo acceder a quien intente sobornarme?, y contestase: Sí, porque si pensaras la máxima opuesta elevada a ley universal de la Naturaleza, ya no habría nadie que intentase sobornar a nadie, y, por consiguiente, quedaría la ley sin aplicación y, por tanto, anulada por sí misma." *(El origen,* etc., trad. M. García Morente, 2» ed., 1941 pág. 86).

Otros destacan que un imperativo como el kantiano no tiene sus raíces en una exigencia racional, sino que es la consecuencia de un instinto que en un momento determinado puede revelarse racionalmente. Ejemplo de

tal opinión es el que propone Bergson en el Cap. I de su obra *Las ¿los fuentes de la moral y de la religión,* al indicar que si queremos un caso de imperativo categórico puro "tendremos que construirlo *a priori* o por lo menos estilizar la experiencia". En efecto, la fórmula "es necesario, porque es necesario" puede imaginarse como forjada en un instante en que la inteligencia expresa la inevitabilidad de una acción prescrita por el instinto. Por eso "un imperativo absolutamente categórico es de naturaleza instintiva o sonambúlica: o se le experimenta como tal en estado normal, o se le imagina así cuando la reflexión se despierta por un momento; el tiempo indispensable para formularlo, pero no para buscarle razones". (*Las* dos *fuentes,* etc., trad. esp., 1946, pág. 79).

Otros destacan que del imperativo categórico no pueden deducirse consecuencias éticas. Como indica Brentano en la obra antes citada, J. S. Mill había ya formulado esta objeción. Pero ésta se encuentra en todos los autores que han criticado el formalismo ético kantiano. Los que llevan esta objeción a sus últimas consecuencias indican que no puede haber ningún principio ético normativo de carácter universal. Tales principios —arguyen— son completamente vacíos y, por consiguiente, no pueden dar lugar a ninguna máxima concreta.

Otras objeciones, finalmente, se refieren a los supuestos desde los cuales el imperativo categórico es formulado. Se ha indicado, en efecto, que una ética como la kantiana es una ética rigorista, que niega la espontaneidad de la vida y adscribe valor solamente a lo hecho contra los propios impulsos. El imperativo categórico sería, según estas objeciones, la consecuencia de la universalización de tal rigorismo ético. Tal objeción se formula a su vez desde distintos puntos de vista. Unos son puntos de vista sociológicos (el imperativo categórico es la clave de una ética del hombre burgués). Otros son puntos de vista teológicos (el imperativo categórico es el punto culminante de una ética puramente autónoma, que atribuye al hombre la posibilidad de hacer el bien sin una gracia divina). Otros son puntos de vista psicológico-filosóficos (el imperativo categórico hace depender la ética exclusivamente de la voluntad, sin atender a otras posibilidades de percibir los valores éticos). Otros, por fin, son puntos de vista filosóficos (el imperativo categórico es un imperativo de la razón, que puede ser contrario a los imperativos de la vida). En todos estos casos se critica el imperativo categórico kantiano por su rigidez y por su ausencia de supuestos, con lo cual este tipo de objeción coincide a veces con la que destaca el excesivo formalismo del imperativo. Destaquemos que dentro de este último género de objeciones puede incluirse la explicación de un imperativo categórico puro dada por Bergson.

Respuestas a estas objeciones obligan o bien a refundamentar la ética o bien a dar una interpretación menos formal de lo habitual al imperativo categórico kantiano. Lo primero ha sido intentado por autores corno Brentano, Scheler y N. Hartmann, o por quienes, rechazando la ética de los valores, han propuesto regresar a éticas de carácter declaradamente material. Lo último ha sido llevado a cabo por quienes, como el mencionado H. J. Patón, señalan que "Kant no trata de proponer una teoría especulativa acerca del modo como un imperativo categórico puede producir efectos en el mundo fenoménico" (*op. cit.,* Cap. XIX, 5). No se trata, pues, de explicar cómo la razón pura puede ser práctica. Análogamente a lo que ocurre en la *Crítica de la razón pura,* en la *Crítica de la razón práctica y* en la *Fundamentación de la metafísicade las costumbres,* la cuestión planteada por Kant es una cuestión de *validez* de ciertas proposiciones; ni los problemas psicológicos ni las consecuencias prácticas tendrían entonces nada que ver *en principio* con la formulación de imperativos. Es dudoso, sin embargo, que por lo menos en lo que toca a las consecuencias prácticas pueda resolverse el asunto doblando el formalismo del imperativo con el formalismo de su interpretación.

Varios filósofos y lógicos se han ocupado de lo que se ha llamado "la lógica de los imperativos", es decir, la lógica que se ocupa de las inferencias que puedan ejecutarse a partir de expresiones imperativas tales como "Haz X" u "Obedece Y". Algunos autores han negado la posibilidad de inferencias imperativas propiamente dichas, pero otros (por ejemplo, R. M. Hare y Héctor Neri Castañeda) han afirmado la posibilidad de tales inferencias. El último autor citado (Cfr. bibliografía *infra*) ha elaborado con cierto detalle las condiciones de la lógica de los imperativos formulando las expresiones imperativas análogas a los valores de verdad. Ello significa establecer "una generalización fecunda de la noción de inferencia del modo como ésta se aplica a proposiciones indicativas ordinarias, esto es, como uso posible de enunciados formalmente relacionados entre sí de ciertos modos especificados, independientemente de si son verdaderos o falsos, y de cómo son usados y por quién".

Véase también DEONTOLOGÍA.

Además de las obras citadas en el texto: P. Deussen, *Der kategorische Imperativ,* 1891. — E. Jonson, *Det kategoriska imperativet. Värdeteoretiska studier i Kants etik,* 1924 (*El imperativo categórico. Estudios axiológicos sobre la ética de K.*).—M. Moritz, *Kants Einteilung der Imperative,* 1960.

Sobre la lógica de los imperativos: Albert Hofstadter y J. C. C. McKinsey, "On the Logic of Imperatives", *Philosophy of Science,* VI (1939), 446-57. — Alf Ross, "Imperatives and Logic", *ibid.,* XI (1944), 30-46. — Bernard Mayo, Basil Mitchell y Austin Duncan-Jones, artículos sobre imperativos en *Proceedings of the Aristotelian Society,* LII (1951-1952), 161-206. — R. M. Hare, *The Language of Morals,* 1952. — Héctor Neri Castañeda, "A Note on Imperative Logic", *Philosophical Studies,* VI (1955). — Id., íd., "Imperative Reasonings", *Philosophy and Phenomenological Research,* XXI (1960-1961), 21-49. — Marisa Zilli, "Analisi semantica dell'imperativo", *Rassegna filosofica,* VI (1957), 35-41. — O. Weinberger, *Die Sollsatzproblematik in der modernen Logik,* 1958. — Véase también bibliografía de DEONTOLOGÍA (Peter A. Carmichael, G. H. von Wright) y además: P. T. Geach, "Imperative and Deontic Logic", *Analysis,* XVIII (1957-1958), 49-56.

IMPERATIVO CATEGÓRICO. Véase IMPERATIVO.

IMPERSONAL, IMPERSONALISMO. El punto de vista que prescinde de la persona (VÉASE) es llamado "punto de vista impersonal". El vocablo 'impersonal' es equiparado con frecuencia al vocablo 'objetivo' (en el sentido moderno de este último térmi-

no). En metafísica se considera que el impersonalismo afirma el completo primado (ontológico y axiológico) de las "cosas", *res*. El impersonalismo equivale entonces a una concepción del mundo que, según Renouvier, "busca en la conciencia, sede única de toda representación de las cosas, aquellas que puedan servir para representar la cosa o la esencia de todas, de modo que la conciencia y sus leyes no sean, en el fondo, más que formas o productos de las mismas". Por eso el impersonalismo se opone del modo más radical al personalismo (VÉASE). La oposición *personalismo-impersonalismo* es, así, una de las oposiciones fundamentales de la filosofía, hasta el punto de que parece muy difícil, si no imposible, acordarlos. Aun cuando la doctrina impersonalista metafísica no deba confundirse con el impersonalismo gnoseológico, la verdad es que con la mayor frecuencia se hallan estrechamente emparentados. Así ocurre con autores que, como F. Bouillier (1813-1899), el historiador y crítico del cartesianismo, han defendido esta doctrina; en la *Théorie de la raison impersonelle* (1845) y en *Le Príncipe vital et l'âme pensante* (1862), Bouillier ha erigido una doctrina de carácter animista que desemboca en un impersonalismo panteísta y que puede servir de ejemplo para este tránsito del impersonalismo gnoseológico al metafísico.

En opinión de B. P. Bowne (*Personalism*, 1908), hay dos modos de llegar al impersonalismo: por un lado, mediante la aplicación a la realidad total de las categorías correspondientes a los objetos impersonales que rodean al hombre; por otro, mediante la "falacia de lo abstracto", que exige regresos infinitos. El primer camino conduce a un impersonalismo que se confunde con el materialismo y el ateísmo; el segundo conduce a un impersonalismo que se identifica con el idealismo absoluto y el acosmismo, Y aun el impersonalismo no propiamente materialista ofrece dos caras distintas que, según ha indicado George H. Howison *(The* Limitó *of Evolution*, 1896) se distinguen entre sí sutilmente, pero no por ello menos vigorosamente: el impersonalismo en que desemboca el evolucionismo de los agnósticos, principalmente el evolucionismo spenceriano, que transforma el Dios personal en un Incognoscible, y el impersonalismo que acaba en un "idealismo afirmativo", tal como se expresa en la teoría del teísmo cósmico, en el que Dios se hace inmanente a la Naturaleza,

Una ética y concepción de la vida de carácter impersonalista fue defendida por Dietrich Heinrich Kerler (1882-1921; nac. en Neu-Ulma). Kerler escribió varias obras, en algunas de las cuales se manifestaban tendencias "impersonalistas" (*Die Idee der gerechten Vergeltung in ihrem Widerspruch mit dem Moral*, 1908; *Ueber Annahmen*, 2 partes, 1910; *Kategorienprobleme*, 1912; *Jenseits vom Optimismus und Pessimismus*, 1914; *Der Denker*, 1920; *Die Auferstehung der Metaphysik*, 1922), pero en una de ellas sobre todo *(Max Scheler und die impersonalistische Weltanschauung*, 1917) atacó el personalismo como una ética y una concepción de la vida fundadas en la propia persona. Contra el personalismo propuso un impersonalismo según el cual no sólo la propia persona, sino toda Persona, incluyendo Dios, o cualquier Ser divino creado, constituye la base para la realización de los valores y para la aprehensión del sentido de los valores. Las ideas de Kerler fueron elaboradas por Kurt Port (nac. 1896: *Weltwille und Wertwille*, 1925; *Das System der Werte*, 1929; *Kerler. Die Philosophie des Geistes*, 1949). Port difiere, sin embargo, de Kerler en que mientras éste da a su doctrina impersonalista un sentido estético-místico y no solamente ético, el último es el que primariamente interesa a Port. Agreguemos que, según Port (*Archiv für Begriffsgeschichte*, ed. Erich Rothacker, IV [1959], pág. 227), Kerler fue el primero en usar el término 'impersonalismo' (*Impersonalismus*), pero esto no parece ser históricamente correcto.

IMPERTURBABILIDAD. Véase ATARAXIA, ESCEPTICISMO, ESTOICOS, PIRRÓN.

ÍMPETU (*impetus*). Las investigaciones de Pierre Duhem (v.) a que nos hemos referido en varios artículos, especialmente en PARÍS (ESCUELA DE), continuadas, en parte rectificadas, y ampliadas por varios historiadores (C. Michalski, Anneliese Maier, A. Koyré, S. Pines, E. A. Moody, Marshall Clagett, etc.), han proyectado claridad sobre la noción de *impetus*, en la cual se ha visto un antecedente de la noción galileana de inercia. La noción en cuestión apareció ante todo como un modo de explicar el movimiento de un proyectil, es decir, uno de los llamados por Aristóteles "movimientos violentos" a diferencia de los "movimientos naturales". Hemos tratado del modo cómo Aristóteles planteó e intentó solucionar el problema del "movimiento de un proyectil" en el artículo Inercia (VÉASE). El correspondiente pasaje de Aristóteles (*Phys.*, IV, 8, 215 a 14) fue comentado, entre otros, por Simplicio (in *Arist. physicorum libros... commentaria* [*Comm. in Aristotelem graeca*, X, 1350]) y Juan Filopón *(In Aristotelis physicorum libros commentaria* [*ibid.*, XVII, 639 y sigs.]. El primero se atuvo substancialmente a la explicación (o explicaciones) de Aristóteles, si bien modificándolas en varios sentidos. El segundo rechazó las explicaciones aristotélicas y las sustituyó por la hipótesis de una "fuerza cinética", κινητικὴ δύναμις, impresa en el proyectil —y no en el medio en el cual se mueve el proyectil—, fuerza que hace que el proyectil siga moviéndose hasta que la fuerza se agota por la resistencia que le opone el medio. La "fuerza cinética" en cuestión es, según Juan Filopón, "incorporal", ἀσώματος (lo que no significa necesariamente "espiritual"); la "fuerza cinética" de que habla Juan Filopón es una "energía (ἐνέργεια) cinética" comparable a la que, según varios autores antiguos, emana de los objetos hacia el ojo que los ve, y que permite justamente al ojo verlos.

S. Pines (Cfr. bibliografía) advirtió que en su *Kitāb al-Shifā (Libro de la curación [del alma])* Avicena pareció haber recibido la influencia de Juan Filopón en la cuestión que nos ocupa (el mismo historiador habla de un precursor de Avicena: el "précurseur Bagdadien de la théorie de l'impetus" Yaḥya ibn Adī [†973/74]). Avicena pasó en revista varias explicaciones del movimiento de un proyectil: la aristotélica (o, mejor, las dos aristotélicas: la de la *antiperistasis*, según la cual el aire es reemplazado por el proyectil; y la que puede llamarse "simultaneista", según la cual el aire recibe el poder de ir empujando el proyectil); la de Juan Filopón; otra parecida a la de Juan Filopón, pero

de carácter discontinuista; y una teoría —la adoptada por el propio Avicena— según la cual hay una especie de "inclinación (en árabe, *mayl o mail)* que el movimiento inicial transmite al proyectil y que choca con la resistencia del medio. El *mayl* o *mail* no es la fuerza que mueve, sino el instrumento de que, por así decirlo, "se vale" la fuerza. El *mayl* puede ser psíquico o físico. El *mayl* físico puede ser "natural" o "violento". El "*mayl* violento" (*gasrī*) persiste indefinidamente a menos de que se oponga otra fuerza (o una resistencia que opera como fuerza). En todo caso, el *mayl* en cuestión es permanente. Otro filósofo árabe, Abū'l-Barakāt († *ca.* 1164), desarrolló la teoría del *mayl* aviceniano, pero de alguna manera "retrocedió" respecto a la doctrina de Avicena por cuanto estimó que el *mayl* violento "se gasta".

Juan Filopón y algunos autores árabes han sido considerados como precursores de la teoría medieval latina del ímpetu, aunque se discute todavía si dichos precursores ejercieron o no influencia directa sobre los autores latinos medievales que adoptaron, o desarrollaron, la teoría. Es interesante en todo caso notar que ciertos autores que no adoptaron la teoría del ímpetu (o alguna de sus posibles versiones), y defendieron la explicación aristotélica (o alguna de sus posibles versiones) dieron muestra *de* conocer bien la doctrina de "la continuación del movimiento del proyectil". Tal ocurre en los comentarios a Aristóteles de Rogelio Bacon y de Santo Tomás. Según B. Jansen (Cfr. bibliografía), Pedro Juan Olivi (v.) fue el primer "representante escolástico del actual concepto de movimiento", pero lo cierto es que aunque dicho filósofo expone una de las formas de la "doctrina de la continuación del movimiento" (la llamada "teoría de la *inclinatio*"), a la vez la rechaza. Según Anneliese Maier (Cfr. bibliografía), Pedro Juan Olivi no es un precursor del concepto moderno de movimiento; lo que dicho pensador hace es formular la teoría, similar a la posterior de Guillermo de Occam, según la cual el movimiento es una relación. Ello hace que no sea menester ninguna causa para la continuación del movimiento del proyectil, pero aunque esto parece muy próximo al "principio de inercia" no lo es, pues Pedro Juan Olivi considera que la relación en cuestión no es "permanente".

Los análisis más completos y abundantes de nuestro problema se hallan en el siglo XIV. Marshall Clagett (Cfr. bibliografía) indica que en este siglo aparecieron por lo menos tres diferentes tendencias en los intentos de solucionar el problema de la continuación del movimiento de un proyectil —o cualquier otro "movimiento violento"—: la tendencia representada por Francisco de Marchia (v.), según la cual la fuerza que imprime el movimiento "imprime" a la vez una fuerza (la llamada *vis derelicta)* al proyectil, que le hace posible continuar su movimiento; la tendencia representada por Guillermo de Occam, según la cual, como el movimiento es, según antes apuntamos, una relación y ésta se reduce a las sucesivas posiciones en el espacio del móvil, no es menester admitir una causa especial para explicar el movimiento (de acuerdo con la norma *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* [v.]); la tendencia representada por Juan Buridán, según la cual hay efectivamente una "fuerza impresa", y ésta es de carácter permanente, pudiendo determinarse en función de la cantidad de material del mismo.

Esta última doctrina es la única que merece ser llamada propiamente "teoría del ímpetu". Así, hay razón para afirmar que, no obstante los muchos y diversos "precursores" de la doctrina en cuestión, ésta fue defendida por vez primera con toda amplitud y consecuencia por Juan Buridán, y por los pensadores de la llamada "Escuela de París" (v.), tales como Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia y otros.

El considerar a Juan Buridán como el principal exponente de la teoría del ímpetu no significa ignorar que a la vez *culmina* en este autor una larga historia. Al mismo tiempo, puede estimarse la doctrina de Buridán como ejemplo de una de las posibles interpretaciones aristotélicas. Según E. A. Moody, en efecto, el origen más inmediato de las doctrinas al respecto en el siglo XIV lo constituyó la crítica a que Avempace sometió varios conceptos de la física aristotélica en el siglo XII. Desde entonces se formaron dos corrientes que interpretaron de dos modos distintos el fenómeno del movimiento violento. Una se apoyaba en las ideas del propio Avempace (Rogelio Bacon, Santo Tomás, Juan Duns Escoto y —en parte— Guillermo de Occam). La otra se apoyaba en el "aristotelismo ortodoxo" en su interpretación averroísta (Alberto Magno, Egidio Romano, Sigerio de Brabante [este último, sin embargo, parece haberse inclinado posteriormente hacia las doctrinas de Santo Tomás en el asunto que nos ocupa]). La primera de dichas dos corrientes fue reasumida, según Moody, y considerablemente elaborada (y posiblemente modificada) por varios autores del siglo XIV: los citados Francisco de Marchia, Juan Buridán, Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia. Así, como ha mostrado Anneliese Maier, la doctrina del ímpetu que culminó en los últimos autores citados, y especialmente en Juan Buridán, fue preparada por muchas discusiones acerca de la naturaleza de la fuerza motriz (*via motrix*).

Es difícil precisar en qué consiste exactamente el ímpetu (*impetus*) según Juan Buridán — o según Nicolás de Oresme y otros "parisienses" del siglo XIV. Hemos indicado ya que tal ímpetu se determina en función de dos cantidades. Pero Buridán intentó a la vez, y acaso sobre todo, determinar la "naturaleza" del ímpetu. Éste no es la fuerza impulsiva original — pues en tal caso no proseguiría en principio *in infinitum*. Tampoco es el movimiento en cuanto tal del proyectil — ya que este movimiento es producido justamente por el ímpetu. El ímpetu es como una cualidad, permanente, bien que destructible — se entiende, destructible por un agente que actúe contra ella, cual puede ocurrir con otro móvil o con la resistencia del medio. Parece, pues, que el ímpetu es una especie de cualidad natural del móvil. Debe observarse al efecto que para Buridán la doctrina del ímpetu explicaba no sólo el movimiento de un proyectil, sino todo movimiento "local", incluyendo especialmente el de la "caída de los cuerpos", es decir, el movimiento acelerado de los cuerpos que caen. La aceleración de un cuerpo al caer es explicable, según Buridán, por el hecho de que hay una continua impresión del ímpetu en el cuerpo mediante la gravedad. De este modo se procedía a la unificación de los diversos tipos de movimiento en un solo concepto.

Se ha discutido a menudo en qué medida la doctrina del ímpetu ha sido un antecedente de la doctrina de la inercia (VÉASE) y en qué medida el contenido conceptual de la primera se aproxima al de la segunda. Duhem estimó que la doctrina del ímpetu está muy próxima a la de la inercia, y que aquélla llevó a ésta. Koyré ha afirmado que la doctrina del ímpetu y la de la inercia no son tan similares entre sí como pretendía Duhem, y que aunque hay en la doctrina del ímpetu mucho de "moderno", no es tan "moderna" como la de la inercia. Aunque Galileo empleó el término *impeto,* llegó a la formulación de la ley de la inercia en parte por rechazo de una de las formas de la doctrina del ímpetu. Por lo demás, añadimos, aunque se acentúe la "modernidad" de la doctrina del ímpetu —cuando menos en la forma que dieron a la misma Juan Buridán y Nicolás de Oresme—, no puede considerarse que la adhesión a la mencionada doctrina sea suficiente para caracterizar a un autor como "moderno", o "pre-moderno". Los mertonianos (VÉASE) se opusieron por lo general a la doctrina del ímpetu y, sin embargo, fueron en varios respectos más "modernos" que los "parisienses", especialmente en lo que toca a sus esfuerzos por "cuantificar" las nociones físicas.

Ahora bien, descontadas las falsas analogías entre la idea del ímpetu y la de inercia, todavía puede sostenerse que hay algunas analogías que no son falsas entre la idea de ímpetu y algunas nociones de la física moderna tal como fue desarrollada por Galileo y Newton. Una de estas analogías, acaso la principal de ellas, es la que, según Anneliese Maier, existe entre *impetus y momentum* — o fuerza compuesta por la masa y la velocidad de un cuerpo.

Las obras de los historiadores a que nos hemos referido al comienzo de este artículo son todas fundamentales para el concepto de que aquí nos ocupamos. Destacamos, sin embargo: Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu,* 3 vols., 1906-1913. — C. Michalski, "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle", *Bulletin international de L'Académie polonaise des sciences et des lettres.* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie. Les Années 1919, 1920 (1922), 59-88. — Íd., íd., "La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle", *ibid.,* L'Année 1927 (1928), 93-164. — Annaliese Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert,* 1949 [especialmente el capítulo "Impetustheorie und Trägheitsprinzip"]. — Íd., íd., Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, 2ª ed., 1951 [especialmente el capítulo "Die Impetustheorie"]. — Íd., íd., *Zwischen Philosophie und Mechanik,* 1958 [especialmente el capítulo "Das Wesen des Impetus"]. — B. Jansen, S. J., "Olivi der älteste scholastische Vertreter des heutigen Bewegungsbegriff", *Philosophisches Journal der Görresgesellschaft,* XXXIII (1920), 137-52. — S. Pines, "Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus", *Archeion,* XXI (1938), 298-306. — Íd., íd., "Un précurseur Bagdadien de la théorie de l'impetus", *Isis,* XLIV (1953), 247-51. — Íd., íd., "Études sur Ahwad al-Zamân Abu'l-Barakât al-Bagddâdî", *Revue des Études juives,* N. S., III (1938), 3-64; *ibid.,* IV (1938), 1-33. — Alexandre Koyré, *Études Galiléennes,* 3 vols., 1939 [Actualités Scientifiques et Industrielles, 852-54]. — Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. — E. A. Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas,* XII (1951), 163-93, 375-422. — Véase también, para otros escritos de estos autores, y obras complementarias, la bibliografía de los artículos MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE).

IMPLICACIÓN. Ha sido común en la literatura lógica confundir la implicación con el condicional (VÉASE) sin tener en cuenta que mientras en el condicional se emplean enunciados, de acuerdo con el esquema:

$$p \supset q,$$

que se lee:

si *p,* entonces *q,*

pudiendo tener como ejemplo:

> Si Shakespeare fue un dramaturgo, Lavoisier fue un químico,

en la implicación se emplean nombres de enunciados, de acuerdo con el esquema:

'p' implica *'q',*

que puede tener como ejemplo:

> 'Shakespeare fue un dramaturgo' implica 'Lavoisier fue un químico'.

La confusión citada se debe al olvido de la diferencia entre la mención (VÉASE) y el uso. Ahora bien, ello no significa que no pueda emplearse la expresión 'implica' al hablar de un condicional. Lo que sucede es que tal expresión debe restringirse a las ocasiones en las cuales el condicional es lógicamente verdadero. Por este motivo, el condicional:

> Si Shakespeare fue un dramaturgo, Lavoisier fue un químico

es un condicional verdadero, en tanto que la implicación:

> 'Shakespeare fue un dramaturgo' implica 'Lavoisier fue un químico'

es una implicación falsa. Ejemplo de implicación verdadera es:

> 'Shakespeare fue un dramaturgo' implica 'Lavoisier fue químico' implica 'Lavoisier fue un químico',

a la que coresponde el condicional *lógicamente* verdadero:

> Si Shakespeare fue un dramaturgo, Lavoisier fue un químico, entonces Lavoisier fue un químico',

Lo que se llaman *paradojas de la implicación material* a las cuales nos hemos referido en el citado artículo sobre la noción de condicional y que se desprenden de la tabla de verdad correspondiente a ' ⊃ ' (véase TABLAS DE VERDAD), son debidas, por lo tanto, a leer ' ID o 'si... entonces' como 'implica'. Cuando así no ocurre, no puede hablarse de paradojas.

La interpretación material del condicional, llamada con frecuencia *implicación material,* fue ya expuesta por Filón de Megara (VÉASE), según lo que refiere al respecto Sexto el Empírico *(Pyrr. Hyp.,* II, 110; *Adv. log.,* II, 112-4). Los estoicos siguieron a Filón por este camino, y la concepción en cuestión fue recogida en la Edad Media por Abelardo, Juan Duns Escoto, Guillermo de Occam y otros autores. Se ha debatido, en cambio, si la interpretación material está o no expresada en Boecio. Algunos autores (Łukasiewicz, Dürr) se inclinan por la afirmativa. Otros (René van den Driessche) sos-

tienen que Boecio no se adhirió simplemente a la concepción estoica, distinguiendo entre la partícula '*si*' (usada para expresar la implicación externa) y la partícula '*cum* (usada para expresar la implicación interna). Así, la fórmula:

$$(p \supset q) \supset (r \supset s)$$

es expresada por Boecio del modo siguiente:

sí, *cum est a, est b, cum sit c, est d* (véase Prantl, I, 715. Amm. 162). Lo mismo ocurrió con Abelardo *(Ouvrages inédits d'Abélard publiés par V. Cousin,* 1836).

Entre los modernos resucitaron la interpretación material Frege y Peirce, y la mayor parte de los lógicos posteriores siguieron esta vía. En cambio, se opuso a tal interpretación C. I. Lewis, a quien Łukasiewicz ha llamado "un moderno partidario de Diodoro". En efecto, ya Diodoro Crono criticó en la Antigüedad la concepción de Filón de Megara y opuso a ella su propia interpretación, que se ha llamado a veces *implicación diodoriana.* Durante mucho tiempo se ha supuesto que semejante interpretación había caído en el olvido y que no lograron resucitarla las reseñas que de la posición de Diodoro se encuentran en varios pensadores antiguos (Sexto el Empírico, *op. cit.*, Cicerón, *Acad. Quaest.*, II, 143), los cuales señalaron claramente que, al revés de Filón, Diodoro manifestaba que la implicación es verdadera sólo cuando "no *fue* imposible ni *es* posible que empiece con lo verdadero y termine con lo falso". Sin embargo, encontramos en algunos autores escolásticos huellas de la interpretación diodoriana. Ejemplo al respecto es el de Juan de Santo Tomás *(Cursus philosophicus. I Árs lógica,* Liber II, c. 5, *apud* J. J. Doyle en *The New Scholasticism*, XXVII [1953], 23), el cual establece, por lo pronto, que la implicación (llamada *bona consequentia*) es "aquella en la cual el antecedente infiere el consecuente, de tal modo que el antecedente no puede ser verdadero y el consecuente falso". Esta *bona consequentia* puede ser, empero, *materialis* y *formalis.* La material es la que se dice buena solamente por la razón de alguna materia; la formal es la que se dice ser buena en cualesquiera materia y términos. Si se dice 'Algún hombre es racional; por lo tanto, todo hombre es racional', esta implicación vale en aquella materia, porque es materia necesaria en la cual de un particular puede inferirse un universal. Pero no vale por la forma, porque en otra materia, aun teniendo forma semejante, no es válida, como cuando se dice: 'Algún hombre es blanco; por lo tanto, todo hombre es blanco'. La implicación formal vale, pues, en todas las condiciones. Con ello se aproxima, según Doyle, a lo que Lewis ha llamado la *implicación estricta,* opuesta a la material. Diremos ahora algunas palabras sobre la concepción de Lewis.

Este autor considera que su propio empleo de 'implica' está "más de acuerdo con los usos habituales de tal relación en la inferencia y en la prueba". En efecto, el cálculo basado en la implicación estricta "no es ni un cálculo de extensiones, como la implicación material y el álgebra Boole-Schröder, ni un cálculo de intensiones, como los desafortunados sistemas de Lambert y Castillon. Incluye relaciones de ambos tipos, pero las distingue y muestra sus conexiones. La implicación estricta contiene la implicación material, tal como aparece en *Principia Mathematica* en tanto que sistema parcial, y contiene también un sistema parcial suplementario cuyas relaciones son las de la intensión". Así, sólo el sistema de la implicación estricta permite aclarar, según Lewis, lo que implicaría una proposición falsa si fuese verdadera y, por lo tanto, abre el campo de la inferencia lógica. Tal sistema constituye la base de la lógica modal proposicional edificada por el autor mencionado (véase MODALIDAD). La expresión '*p* implica estrictamente *q*' (simbolizada mediante la fórmula '$p \prec q$') constituye en dicha lógica una abreviatura de la expresión 'No es posible que no sea el caso que si *p* entonces *q*' (simbolizada mediante '$\sim \diamond \sim (p \supset q)$'). '$p \prec q$' puede traducirse metalógicamente mediante ' '*p*' implica lógicamente '*q*' '. Así la implicación estricta de Lewis introduce las modalidades y a la vez no puede ser entendida sin ellas.

El término 'implicación' ha sido usado en un sentido general filosófico y no estrictamente lógico, por varios autores. Nos referiremos ahora a dos de ellos.

Uno es Maurice Blondel. En su obra *La Pensée* (tomo II, págs. 441 y siguientes) declara este autor que hay un método de implicación (que no debe ser confundido con el método de inmanencia [VÉASE]) y que está vinculado al sentido tradicional del *implicite.* El estar implícita una cosa en otra puede ser entendido, según Blondel, en dos sentidos: en el pasivo del *envuelto, y* en el activo del *envolvente.* Varios son, según ello, los modos de inclusión o de implicación. Para el citado autor, el método de implicación debe referirse tanto a datos de hechos como a exigencias de derecho. Éstos no se oponen entre sí o permanecen separados, sino que forman un conjunto orgánico. Con lo cual el método de implicación une lo *a priori* con lo *a posteriori*, el orden de los hechos con el de la necesidad. Con esto, además, lo explícito no absorbe a lo implícito. Blondel cree, por lo demás, que dicha idea de implicación puede remontarse a la noción leibniziana del *vinculum substantialis* (véase VÍNCULO).

Otro es Husserl. Según éste, existe una forma de implicación entre los todos y las partes que aparece bajo la forma de la "fundamentación" o, mejor, de la "fundación". Ahora bien, como 'implicación' resulta aquí un término equívoco, se ha propuesto (por Ortega y Gasset) el vocablo 'complicación' como el más adecuado para expresar ciertas conexiones (véase CO-IMPLICACIÓN, COMPLICACIÓN).

Entre los trabajos históricos sobre la noción de implicación mencionamos: J. Łukasiewicz, "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis* V (1935), 111-31. — M. Hurst, "Implication in the Fourth Century", *Mind, N. S.*, XLIV (1935), 484-95. — K. Dürr, "Aussagenlogik im Mittelalter", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 160-8. — Id., íd., *The Propositional Logic of Boethius*, 1951. — B. Mates, "Diodorean Implication", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 234-42. — R. van den Driesche, "Sur le 'De syllogismo hypothetico' de Boèce", *Methodos* I (1949), 293-307. — J. J. Doyle, art. cit. *supra.* — I. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic*, 1951. — Para trabajos sistemáticos de índole lógica véase C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, 1918. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932. Por lo demás, el problema de la implicación en sus varios sentidos es tratado en todos los textos actuales de lógica (o logística).

Citamos, además: D. J. Bronstein, "The Meaning of Implication", *Mind*, N. S., XLV (1936), 157-80. — D. J. B Hawkins, *Causality and Implication*, 1937. — N. Malcolm, "The Nature of Entailment", *Mind*, N. S., XLIX (1940), 337-47. — E. Beth, J. B. Grize, R. M. Martin, B. Matalón, A. Naess, J. Piaget, *Implication, formalisation et logique naturelle*, 1962.

IMPOSSIBILIA (DE IMPOSSIBILIBUS). Véase INSOLUBILIA.

IMPOSICIÓN. Los escolásticos medievales, principalmente los del siglo XIV, subdividían los signos convencionales (véase SIGNO) en dos clases: signos de primera imposición y signos de segunda imposición. Los signos de primera imposición son signos impuestos a los objetos con el fin de servirles de signos. Los signos de segunda imposición son (a) signos que significan algún individuo o (b) signos que significan un agregado de términos. Los signos de la clase (a) están subordinados a un término mental; no así los signos de la clase (b) que carecen de términos mentales a los cuales correspondan, pues significan solamente nombres de (a).

Como los signos lo son usualmente de términos, puede hablarse también de términos de primera y de segunda imposición. Los signos (o términos) de primera imposición se subdividen en términos de primera y segunda intención. Nos hemos referido a estos últimos términos en el artículo Intención (v.) Hemos visto allí que el uso escolástico había sido precedido por el efectuado por ciertos filósofos árabes, en particular Avicena. Agreguemos aquí que un texto de este filósofo que resulta comprobatorio al respecto es el que consta en *Met.*, I, 2, f. 70, e *ibid.*, III, 10, f. 83.

IMPRESIÓN. Se ha entendido por 'impresión' la producción de una huella, impronta o "carácter" en el alma, el espíritu, etc. sobre todo cuando éstos han sido concebidos por analogía con una tabla (v.) de cera en la que los estímulos "inscriben" sus "tipos" o "imágenes". Más específicamente se ha entendido por 'impresión' la excitación de los órganos de los sentidos por estímulos exteriores, y también la sensación o sensaciones producidas por una excitación de tales órganos. Lo usual ha sido concebir las impresiones en el nivel de la sensación o de la percepción, pero se ha hablado asimismo de impresiones en la memoria (v.); en tal caso se supone que las impresiones han quedado fijadas de tal modo que pudiesen luego recordarse.

Muchos escolásticos han introducido la noción de "especie (v.) impresa". Las especies impresas, *species impressae*, son semejanzas de los objetos causados por afección de los mismos en los sentidos. Cuando se han relacionado tales especies impresas con el intelecto (v.) se han definido como "semejanzas" producidas por el intelecto activo y la imagen del objeto en tanto que ha afectado el intelecto pasivo. La *species impressa* es, según muchos escolásticos, en particular tomistas, una *similitudo seu forma vicaria obiecti*, una semejanza o forma vicaria del objeto en tanto que hace actuar la potencia cognoscitiva con vistas al conocimiento de tal objeto. La *species impressa* puede informar la potencia cognoscitiva de dos modos: entitativamente (*entitative*) o materialmente (*materialiter*), y cognoscitivamente (*cognoscitive*) o inmaterialmente (*inmaterialiter*). La *species impressa* se distingue de la *species expressa*, que es la semejanza de la cosa conocida misma.

El término 'impresión' ha circulado en la filosofía moderna especialmente en el sentido que le dio Hume. Locke había hablado ya de las impresiones *(impressions)* que el espíritu se ve forzado a recibir *(Essay*, II, i, 5 25). Hume (VÉASE) distinguió entre impresiones e ideas. Las impresiones —sensaciones, pasiones, emociones— poseen mayor vivacidad y fuerza que las ideas. "Por medio del término *impresión* significo —escribe Hume— todas nuestras percepciones más vivaces cuando oímos o vemos o palpamos u odiamos o deseamos o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas — que son las percepciones menos vivaces de que somos conscientes cuando reflexionamos sobre cualesquiera de esas sensaciones o movimientos antes mencionados" (*Enquiry*, sec. 2). Las impresiones se dividen en impresiones de sensación e impresiones de reflexión (*Treatise*, I, sec. 2); a esta diferencia y al modo como es usada en la crítica del conocimiento de Hume nos hemos referido con más detalle en el artículo sobre este filósofo.

IN. Véase EN, IN SE.

IN SE. En el vocabulario latino de la escolástica es común distinguir entre la expresión *in se* y la expresión *in alio*. *In se* significa 'en sí', 'en sí mismo'; *in alio* significa 'en otro', 'en otra cosa'. Un ser *in se* es, pues, un ser cuya realidad le es propia, mientras que un ser m *alio* es un ser cuya realidad no le es propia, ya que consiste en existir en algo que no es él. Observemos que la distinción en cuestión ha sido usada por otros autores además de los escolásticos. Así, en la *Ethica* de Spinoza se establece el axioma (Parte I, axioma I): *"Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt"* —"Todas las entidades que son o son en sí o son en otra entidad"—, y se presenta la definición (Parte I, definición iii): *"Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, etc."* — "Entiendo por substancia lo que es en sí y se concibe por sí, etc." (Véase SUBSTANCIA.)

La distinción entre *in se e in alio* es paralela a la distinción entre *a se* (VÉASE) y *ab alio*. Lo habitual es reservar la primera para cuando se habla del ser de una entidad, y la segunda para cuando se hace referencia al principio (o causa) de que tal entidad procede. En muchos casos el ser *in se* equivale no sólo al ser *a se*, sino también al ser *per se y* al ser *ex se*. Puede distinguirse en el ser *in se* entre un ser in *se simpliciter y* un ser in *se secundum quid*. Esta última distinción es paralela a la que hemos mencionado en el artículo Absoluto (VÉASE).

INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE). En 1927 el físico Werner Heisenberg (nac. 1901) presentó una serie de fórmulas expresando otras tantas "relaciones de incertidumbre". Suelen conocerse estas relaciones bajo el nombre de "principio de incertidumbre" y también "principio de indeterminación" o "principio de indeterminabilidad" (*Unbestimmheitsprinzip*), de Heisenberg. La más conocida de tales relaciones se formula del modo siguiente:

$$\Delta \rho \cdot \Delta q \geqq h/4\pi$$

donde '*p*' y '*q*' se leen 'momento' (a veces, 'velocidad') y 'posición' respectivamente —o, más exactamente,

coordenada instantánea del momento' y 'coordenada instantánea de la posición' respectivamente— de un electrón o cualquiera otra de las partículas elementales subatómicas, y '*h*' se lee 'constante de Planck'. 'Δ *p*' y 'Δ *q*' se leen 'coeficiente de desviación del valor medio del momento en un instante dado' y 'coeficiente de desviación del valor medio de la posición en un instante dado' respectivamente.

Ello significa que si se mide con máxima precisión una de tales coordenadas no se puede obtener simultáneamente un valor preciso para la otra coordenada. Dicho en los términos que se han hecho populares desde la formulación de dicha relación de incertidumbre: cuanto más exactamente se determina la velocidad (momento) de una partícula, tanto menos exactamente puede determinarse la posición de la misma partícula, y viceversa; o sea, no se puede determinar simultáneamente con la misma precisión la velocidad (momento) y posición de una partícula subatómica.

Hay otras relaciones de incertidumbre, tales como la expresada en la fórmula:

$$\Delta E - \Delta t \geqq h/4\pi,$$

donde 'ΔE' *se* lee 'desviación del valor medio de la energía' y 'Δ í' se lee "desviación del valor medio de la determinación del tiempo'. Aquí se muestra la imposibilidad de determinar simuláneamente con la misma precisión el valor de la energía y la coordenada temporal; cuanto más precisa es la medida del primero tanto menos precisa es la del segundo, y viceversa. Ahora bien, nos atendremos aquí, como ejemplo de las relaciones de incertidumbre de Heisenberg, sólo a la primera relación, es decir, la que describe la relación entre determinación de momento y posición de una partícula elemental subatómica, por ser esta relación la que ha servido principalmente de base a muchas discusiones entre físicos y filósofos, y por ser ella la que es usualmente (aunque incorrectamente) citada como "*él* principio de incertidumbre" o "principio de indeterminación". Para abreviar, llamaremos a esta relación simplemente "relación de incertidumbre".

Se ha considerado a menudo tal relación como una prueba de que hay indeterminismo (VÉASE) en el universo físico. Según ello, el determinismo que aparece en el mundo macrofísico es sólo un límite del indeterminismo en el mundo microfísico. En otros términos, se ha dicho que en el mundo microfísico rigen leyes estadísticas y no leyes deterministas; por tanto, que en el mundo macrofísico deben de regir asimismo leyes estadísticas, pero que dado el número elevado de partículas que intervienen en las relaciones macrofísicas éstas pueden considerarse como prácticamente regidas por leyes deterministas. Por consiguiente, el determinismo sería, según esta interpretación, una "aproximación"; en principio no habría determinismo, pero lo habría a todos los efectos prácticos (de modo análogo, o aunque inverso, a como se considera euclidiano el espacio para mediciones efectuadas en la superficie de la Tierra aun cuando se considere no euclidiano el espacio cósmico; en este caso, el espacio en la superficie de la Tierra sería en principio no euclidiano, pero sería euclidiano para todos los efectos prácticos). Se ha llegado asimismo a decir que la relación de incertidumbre de Heisenberg constituye una prueba no sólo de que hay en el universo físico indeterminación, sino inclusive "libertad", o cuando menos "un principio de libertad", pero ello es evidentemente ir demasiado lejos o, mejor dicho, es un caso de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος o "transposición a otro género".

Las interpretaciones anteriores (de las que excluimos, por las razones indicadas, la última) son llamadas "interpretaciones reales", es decir, interpretaciones de la relación de incertidumbre según las cuales ésta expresa algo que acontece efectivamente en la realidad (subatómica). Ello significa que no hay en la relación de referencia nada "subjetivo" y que, por consiguiente, no puede atribuirse la "indeterminación" a la "interferencia" del observador en la realidad física. El rechazo de todo "subjetivismo" se funda en el reconocimiento de que no hay nada "subjetivo" en la imposibilidad de medir con precisión dos cantidades físicas correlacionadas; tal imposibilidad es concebida como una consecuencia de las leyes fundamentales estadísticas de la mecánica cuántica — dentro de la cual han sido formuladas las relaciones de incertidumbre.

Otro grupo de interpretaciones admite que la relación de incertidumbre es una prueba de indeterminismo, pero liga este último a una "intervención" del observador en el mundo subatómico. Estas interpretaciones destacan la interacción entre el observador y lo observado y ponen de relieve que, en principio, ello sucede con toda medición física.

Frente a los que han acentuado la posición indeterminista, hay los que han proclamado que la relación de incertidumbre no prueba, o no prueba todavía, que haya indeterminismo en el mundo físico. Varias son las posiciones adoptadas al respecto; mencionaremos brevemente algunas de las más destacadas.

Ciertos autores han indicado que la idea de que hay interacción entre el observador y lo observado prueba justamente la contrario de lo que han pretendido demostrar algunos de los que han defendido tal idea, es decir, prueba que el supuesto indeterminismo es sólo resultado de una "intervención"; si ésta pudiese eliminarse, se eliminaría el indeterminismo.

Otros autores han indicado que se ha cometido una confusión al equiparar 'determinismo' y 'predictabilidad'. Esta última no es una condición necesaria y suficiente de un sistema determinista. No puede, en efecto, decirse que si un sistema es determinista, todos sus estados son predecibles. Pueden serlo y pueden no serlo; por tanto, el que no lo sean no es razón suficiente para concluir que el sistema no es determinista.

Otros autores han expresado la idea de que, puesto que las relaciones de incertidumbre están ligadas a la mecánica cuántica, una mecánica subcuántica eliminaría las relaciones de referencia, o las mantendría únicamente como parte de un lenguaje exclusivamente aplicable al nivel cuántico. Einstein expresó la convicción de que, *a pesar de todo*, se alcanzará a ver un día que no hay indeterminismo. L. de Broglie (que primero defendió la interpretación que hemos llamado "real" de las relaciones de indeterminación) y, sobre todo, David Boehm, han postulado un nivel subcuántico del tipo antes aludido. En tal nivel subcuántico se suponen "parámetros escondidos" que restablecen el determinismo (en el sentido de sistema determinista'). Aunque hay

un teorema de Johann von Neumann según el cual no se puede suplementar la teoría cuántica introduciendo tales "parámetros escondidos", este teorema está formulado justamente en el nivel cuántico, de modo que tanto de Broglie como Boehm no consideran como un obstáculo insuperable el teorema en cuestión.

Finalmente, otros autores han indicado que no es legítimo extraer conclusiones de las relaciones de incertidumbre en cuanto a la cuestión del "determinismo" o "indeterminismo" —y menos aun en cuanto a la supuesta eliminación del "principio de causalidad" a consecuencia de las relaciones—, por la sencilla razón de que los términos 'momento' y 'posición' usados en mecánica cuántica no tienen el mismo sentido del que tienen tales términos en la mecánica clásica.

Las cuestiones suscitadas por las relaciones de incertidumbre de Heisenberg son más complejas de lo que puede hacer pensar la anterior exposición. En las disputas entre la llamada "escuela de Copenhague" (Niels Bohr y otros) y los que se han opuesto por diversos motivos a la misma hay numerosos aspectos que no pueden aclararse sin una larga y paciente presentación técnica de los problemas en cuestión. Además, no siempre las posiciones están tan clara y tajantemente delimitadas como lo hemos indicado arriba. Ahora bien, desde el punto de vista filosófico, y atendiendo al carácter de la presente obra, consideramos nuestra presentación como suficiente. Aspirábamos simplemente a mostrar que puede aplicarse el análisis filosófico a la interpretación de las relaciones de incertidumbre siempre que tal análisis tenga en cuenta el lenguaje en que tales relaciones han sido formuladas y las condiciones de tal lenguaje.

Véanse las obras sobre "indeterminismo en la ciencia y especialmente en la física" mencionadas en la bibliografía del artículo INDETERMINISMO; consideramos particularmente importantes al respecto los trabajos de Ernst Cassirer, L. de Broglie, David Boehm y Ernest Nagel. A ellos puede agregarse: A. Einstein, "Remarks Concerning the Essays Brought Together in This Cooperative Volume", en *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, 1949, ed. P. A. Schilpp. — Jean Pierre Vigier, *Structure des micro-objects dans l'interprétation causale de la théorie des quanta*, 1956. — Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*, 1958, y especialmente "Copenhagen Interprétation of Quantum Theory", en *American Journal of Physics*, XXVII (1959), 1-15, reimp. en A. Danto y S. Morgenbesser, eds., *Philosophy of Science*, 1960, págs. 288-312. — Norwood Russell Hanson, *The Concept of the Positron*, 1962 [defensa de la posición de la "Escuela de Copenhage"]. — Muchos de los trabajos sobre física contemporánea citados en la bibliografía de FÍSICA, y numerosos trabajos sobre filosofía de la ciencia citados en la bibliografía de CIENCIA se refieren al problema de las relaciones de incertidumbre.

INCLUSIÓN. El término 'inclusión' es usado en lógica principalmente en dos respectos.

En el álgebra de clases se dice que una clase A está incluida en una clase *B*, cuando todos los miembros de A son miembros de B. El símbolo de inclusión es '$\subset$', de modo que '$A \subset B$' se lee 'La clase A está incluida en la clase *B*'. Ejemplo de inclusión de clases es: 'La clase de los cocodrilos está incluida en la clase de los reptiles anfibios'. No debe confundirse '$\subset$' con V que indica pertenencia de un miembro a una clase. La inclusión de clases se define del modo siguiente:

$$A \subset B = \text{def. } (x)\ (x \in A \supset x \in B.)$$

En el álgebra de relaciones se dice que una relación fí está incluida en S, cuando S relaciona dos entidades, *x y y*, cada vez que R relaciona igualmente dos entidades, *x y y*. El símbolo de inclusión es también '$\subset$'. Ejemplo de inclusión de relaciones es: La relación *primo carnal de* está incluida en la relación *primo de*. La inclusión de relaciones se define del modo siguiente:

$$R \subset S = \text{def. } (x)\ (y)\ (x R y \supset x S y).$$

INCOGNOSCIBLE. Se llama "incognoscible" a lo que no puede conocerse, y en particular a lo que no puede ni podrá nunca conocerse — o que se supone no se puede ni se podrá nunca conocer. En la literatura filosófica se ha hablado sobre todo de "lo Incognoscible" como si fuera un "absoluto" del cual pueden, sin embargo, conocerse sus manifestaciones. Spencer ha llamado incognoscible (*Unknowable*) o Fuerza al ser absoluto del cual son manifestaciones la materia y el movimiento, sometidos a la ley universal de la evolución. Lo Incognoscible resulta así parcialmente cognoscible, por lo menos en lo que se refiere a su existencia y a su carácter absoluto, a pesar de que por principio rechaza cualquier predicación.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que esta incognoscibilidad de lo Absoluto tiene en la mayoría de los autores un carácter intelectual o racional. La simultánea afirmación de una cosa en sí y de su incognoscibilidad tal como se manifiesta en el kantismo o en la filosofía de Spencer no sólo ha sido rechazada por quienes sostienen la cognoscibilidad intelectual o conceptual de lo Absoluto, sino también por quienes indican que si es, en efecto, inaccesible por vía intelectual, resulta accesible, en cambio, por otras vías: por medio de una intuición que rebase las limitaciones del conocimiento teórico. Las diferentes posiciones frente al problema de lo incognoscible parecen ordenarse, pues, de este modo: 1) afirmación de un en sí incognoscible; 2) afirmación de la radical incognoscibilidad de todo incognoscible, es decir, indicación de que de lo incognoscible no puede conocerse ni siquiera su existencia; 3) afirmación de que si lo incognoscible es inaccesible por vía racional, especulativa, no lo es por otras vías; 4) afirmación de que no existe un en sí incognoscible, ya porque éste sea, como en Fichte, eliminado por la reducción de todo ser a mero producto de la conciencia infinita, ya porque no se admita un absoluto sin relaciones o porque, como en las diversas formas del "positivismo", se declare que lo absoluto incognoscible es un fantasma metafísico.

Roberto Ardigò escribió varios trabajos sobre el problema de lo incognoscible; destacamos: *La dottrina Spenceriana dell'inconoscibile*, 1899. — E. H. Grosse, *Spencers Lehre vom Unerkennbaren*, 1890.

INCONCEBIBLE. Véase INCONDICIONADO.

INCONDICIONADO es lo que no tiene ninguna condición para su existencia, lo que existe por sí mismo, lo que no depende de otra cosa. El ser incondicionado es uno de los caracteres fundamentales del ser absoluto (VÉASE). Como tal, no sólo se supone que es independiente, sino que se afirma que todos los demás

seres dependen de él; lo Incondicionado es por ello a la vez lo Condicionante por excelencia.

En este sentido, lo Incondicionado es un *ser a se* (v.). A veces se supone que lo Incondicionado es, o es también, un ser *per se.* Pero como esta última forma de ser puede predicarse de toda entidad que tenga capacidad para existir —sin que exista necesariamente por sí misma— se puede concluir que lo Incondicionado tiene "aseidad" más bien que "perseidad".

Kant discute la noción de incondicionado (*das Unbedingte*) en la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura.* La razón en su uso lógico busca "la condición universal de su juicio" (*K.r.V.*, A 307 B 364). En un silogismo hay una condición —la premisa— que constituye una regla universal. Esta regla está sometida al mismo requerimiento de la razón de encontrar su condición — es decir, la condición de la condición, y así sucesivamente, hasta encontrar lo Incondicionado. Tal regla (o máxima) de la razón se convierte en un principio de la razón pura cuando se supone que, una vez dado lo condicionado, se dan toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras. El principio de la razón en cuestión es sintético, pues lo condicionado se halla relacionado analíticamente con alguna condición, pero no se halla relacionado con lo Incondicionado. Ahora bien, los principios derivados del principio de la razón de que hablamos son trascendentes con relación a todas las apariencias (v. APARIENCIA). Ello quiere decir que no puede haber uso empírico del principio y que, por tanto, éste difiere radicalmente de los principios del entendimiento (v.).

El examen de los tres tipos de silogismo —categórico, hipotético, disyuntivo— le sirve a Kant para determinar tres tipos de incondicionado: la unidad incondicionada del sujeto pensante (en la *psychologia rationalis*), la unidad absoluta de la serie de condiciones de la apariencia (en la *cosmologia rationalis)* y la unidad de la condición de todos los objetos del pensamiento en general (en la *theologia rationalis*). Los conceptos de la razón pura (o ideas trascendentales) se ocupan, pues, en todos los casos de una "unidad sintética incondicionada de todas las condiciones en general" (*ibid.*, B 391 / A 334). Ahora bien, Kant intenta mostrar que en cada caso se choca con dificultades insalvables: con los paralogismos de la razón pura, con las antinomias de la razón pura y con la imposibilidad de la prueba ontológica (véanse PARALOGISMO, ANTINOMIA, ONTOLÓGICA [PRUEBA]. Así, "todas las empresas trascendentales de la razón pura son la misma empresa, y todas se llevan a cabo dentro de la esfera de la ilusión trascendental" (*ibid.*, A 702 / B 820) (véase ILUSIÓN). En suma, lo incondicionado y sus formas se hallan siempre más allá de los límites de la experiencia posible.

Para Hamilton, no puede pensarse lo Incondicionado en modo alguno, pues pensar es para este filósofo esencialmente condicionar. La "filosofía de lo condicionado", opuesta a toda especulación sobre lo Incondicionado, es el resultado de este supuesto. Lo que Hamilton llama el principio o ley de lo condicionado se formula diciendo que "todo lo que es concebible en el pensamiento se encuentra entre dos extremos que, por ser ambos contradictorios, no pueden ser ambos verdaderos, pero uno de los cuales, dada su contradicción mutua, debe ser verdadero" (*Lect. on Met. and Logic,* II). Por ello el principio de lo condicionado, principio que Hamilton considera inmediatamente evidente por la naturaleza misma de la conciencia, equivale a declarar que la mente se ve obligada a elegir entre inconcebibles sólo en virtud del principio de contradicción. Lo inconcebible o impensable no se entiende siempre, empero, de un modo unívoco y por eso las tesis de Hamilton han sido rechazadas cuando no se han referido a la simple afirmación de que es imposible concebir un sujeto sin relaciones, es decir, un incondicionado puro y simple.

W. Brugger, S. J. "Das Unbedingte in Kants *Kritik der reinen Vernunft*", *Kant und die Scholastik heute,* ed. J. B. Lotz, S. J., 1955, págs. 109-153.

INCONSCIENTE. Se llama "inconsciente" (1) a lo que no ha penetrado, o acaso no pueda penetrar, en el campo de la conciencia, y (2) a lo que carece de conciencia. En el primer caso se habla de un hecho inconsciente, de un estado inconsciente; en el segundo, de un ser inconsciente. Eu psicología se llama a menudo "inconsciente" (o, mejor, "lo inconsciente") al conjunto de los hechos, estados o procesos que no son aprehendidos por la conciencia, que tienen lugar efectivamente en la zona psíquica, pero que no son advertidos por el sujeto. En el psicoanálisis, lo inconsciente viene a ser la capa más profunda de los procesos psíquicos, la región completamente oscura, a diferencia de la claridad de la conciencia y de la semiclaridad de lo subconsciente (VÉASE). No todos los procesos inconscientes llegan a ser conscientes, sino al contrario: la parte más considerable de la vida anímica se desenvuelve en lo inconsciente, ya sea ejerciendo una constante presión sobre la conciencia, la cual censura o no los actos, ya sea determinando la conciencia misma sin que ésta lo advierta. Las relaciones entre lo inconsciente, lo subconsciente y la conciencia determinan de este modo el perfil general de la vida psíquica.

Mientras en la psicología (no necesariamente en la metafísica; véase *infra)* anterior a Freud se consideraba que los procesos mentales eran siempre conscientes (o que el yo era coexistensivo con la conciencia), Freud insistió en que tal equivalencia constituía un prejuicio inadmisible, y, además, muy perjudicial para el buen entendimiento de los procesos psíquicos. "Puedo asegurarles —proclamó Freud en la primera de sus "Lecciones" tituladas *Introducción al psicoanálisis*— que admitir la existencia de procesos mentales inconscientes representa un paso decisivo hacia una nueva orientación en el mundo y en la ciencia."

La noción freudiana de lo inconsciente no es, sin embargo, simple. Según A. C. MacIntyre *(op. cit. infra)* hay seis características de esta noción: (1) Lo inconsciente se distingue de lo consciente y de lo preconsciente. Por lo tanto, parece darse una definición puramente negativa de lo inconsciente. Pero una definición positiva aparece tan pronto como *se* tiene en cuenta el complexo de teorías freudianas dentro de las cuales la noción de inconsciente desempeña un papel fundamental. (2) Lo inconsciente es el ámbito dentro del cual tienen lugar los procesos primarios, pues aun cuando algunos procesos secundarios son inconscientes, se trata de transforma-

ciones de procesos primarios. (3) El inconsciente se entiende por contraste con el "ego" y con lo "reprimido". (4) Lo inconsciente es el eslabón que liga, en el trasfondo, la infancia con la vida adulta. (5) Lo inconsciente es un trasfondo omnipresente que ejerce continua influencia causal sobre el pensamiento y la conducta. (6) Lo inconsciente es un "lugar" o "esfera" (por lo tanto, algo "existente"). Lo inconsciente es, así, el nombre que recibe un sistema de actos; en todo caso, todos los conceptos freudianos se enlazan en un sistema cuya clave es la noción de inconsciente.

Los fenomenólogos han rechazado la noción freudiana de lo inconsciente por considerar que no tiene sentido hablar de actividades mentales inconscientes (por ejemplo, de "pensamientos inconscientes"). Todo objeto en cuanto objeto intencional lo es *de* una conciencia, y aun si hubiese inconscientes, tales actos serían objetos (intencionales) de la conciencia (véase sobre este punto especialmente Jean-Paul Sartre, art. cit. *infra*).

La noción de inconsciente tiene un carácter plenamente metafísico no sólo cuando se hace de ella, como Eduard von Hartmann, el verdadero Absoluto, sino también cuando se concibe el universo entero desde el punto de vista de la mayor o menor conciencia de cada uno de sus componentes. Así ocurre, por ejemplo, en Leibniz, quien sostiene claramente que la diferencia entre las mónadas radica en la claridad y distinción con que representan el mundo, desde la inconsciencia de las almas o mónadas que constituyen la materia hasta la conciencia absoluta, la mónada suprema, la máxima y perfecta claridad, Dios. Entre ambas se insertan diversos grados de conciencia, pero de tal suerte que hay una tendencia universal a pasar de lo inconsciente a lo consciente, de la percepción oscura y confusa a la percepción clara y distinta. De modo diferente, pero adoptando también un punto de vista enteramente metafísico, la noción de lo inconsciente y del paso del mismo a la conciencia desempeña un papel fundamental en los sistemas de Fichte, Hegel y Schopenhauer. Para los dos primeros, la dialéctica de la conciencia se realiza en función de la fenomenología del Espíritu, el cual encuentra una resistencia que va venciendo en virtud de su aspiración infinita, o bien, tras la pérdida de sí mismo, vuelve a encontrarse en el saber absoluto. Para el último, la evolución de la Voluntad es simultáneamente el paso de lo inconsciente a lo consciente, donde aparece el mayor dolor y, con él, la plena y auténtica negación de la voluntad de vivir. Finalmente, Eduard von Hartmann reunió los caracteres de la Idea de Hegel y de la Voluntad de Schopenhauer en el Inconsciente absoluto, que se manifiesta sucesivamente en los planos físico, psíquico y metafísico y representa el fundamento del mundo, la finalidad ciega que tiende a desenvolverse hasta llegar a la conciencia, que es simultáneamente salvación y redención de lo creado.

Naturaleza del inconsciente y de lo inconsciente: C. F. Flemming, *Zur Klärung des Begriffes der unbewussten Seelentätigkeit*, 1877. — L. Ambrosi, *Sulla natura dell'inconscio*, 1893. — W. Windelband, "Die Hypothese des Unbewussten", *Sitzungsberichte der Heidelb. Akademie der Winssenschaften* (1914). — Moritz Geiger, "Das Unbewusste und die psychische Realität", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921), 1-138. — I. Levine, *The Unconscious*, 1923. — G. Roffenstein, *Das Problem des Unbewussten*, 1923. — J.-C. Filloux, *L'Inconscient*, 1942 (trad. esp.: *El inconsciente*, 1953). — Lo inconsciente principalmente en sentido psicológico: S. Freud, *op. cit. supra*. — C. G. Jung, *Das Unbewusste im normalen und krankhaften Seelenben*, 1926 (trad. esp.: *Lo inconsciente en la vida normal y patológica*, 1927. — Id., íd., *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1928 (trad. esp.: *El Yo y lo Inconsciente*, 1936). — E. Aeppli, *Psychologie des Bewussten und Unbewussten, Unterbewusstes*, 1927. — A. C. MacIntyre, *The Unconscious*, 1958, págs. 15, 29-32. — Conciencia e inconsciente: K. J. Grau: *Bewusstes, Unbewusstes, Unterbewusstes*, 1922. — J.-P. Sartre, "La transcendance de l'Égo", *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), 85-123. — Pensar inconsciente: A. Adamkiewicz, *Ueber das unbewusste Denken*, 1904. — Vida inconsciente y movimientos: Théodule Ribot, *La vie inconsciente et les mouvements*, 1914. — Invención e inconsciente: J.-M. Montmasson, *Le rôle de l'inconscient dans l'invention scientifique*, 1928. — Lo inconsciente en diferentes autores y corrientes: Bertazzi G. M. Grassi, *L'inconscio nella filosofia di Leibniz*, 1903. — R. Herbertz, *Die Lehre vom Unbewussten im System Leibnizens*, 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 20]. — W. L. Northridge, *Modern Theories of the Unconscious*, 1924. — Karl Otto Petraschek, *Die Logik des Unbewussten. Eine Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Grundbegriffen der Philosophie E. von Hartmanns*, 2 vols., 1926. (Para las obras de Eduard von Hartmann y comentarios sobre su filosofía del inconsciente, véase la bibliografía del artículo sobre este autor). — L. L. Whyte, *Unconscious before Freud*, 1960.

INCORPORALES. La distinción entre entidades corporales y entidades incorporales fue frecuente entre los filósofos antiguos. Varias cuestiones se suscitaron al respecto: (1) ¿Qué entidades son incorporales?; (2) ¿Cuáles son las entidades propiamente ("metafísicamente") reales: las corporales o las incorporales?; (3) ¿Qué relaciones hay entre unas y otras? Las soluciones dadas a una cualquiera de estas tres cuestiones dependieron en gran medida del modo de responder a las dos restantes. Aquí simplificaremos y mencionaremos simplemente tres posiciones: (a) La de quienes (como Platón) afirmaron que los incorporales (usamos 'incorporales' como abreviatura de 'entidades incorporales') son las únicas entidades verdaderamente existentes, pues se trata de las ideas. Las demás existen, pero en forma dependiente (mediante participación [VÉASE] o de algún otro modo). (b) La de quienes (como muchos cínicos y epicúreos) sostuvieron que solamente existen las entidades corporales: es la posición calificada de *pansomatista*. (c) La de quienes (como Aristóteles y muchos estoicos) concibieron que los incorporales existen, pero en un sentido particular del término 'existir'.

Nos referiremos más detalladamente a la posición (c), y sobre todo a la doctrina estoica. Aristóteles había admitido que los incorporales platónicos (las ideas) existen, pero en las cosas. Más difícil es precisar la doctrina estoica. Ante todo, los incorporales no son, según los estoicos, las ideas platónicas, sino cuatro especies de "entidades": lo significado o lo expresable (λεκτόν), el vacío, el lugar (VÉASE) y el tiempo — agrupación, según Bréhier, sumamente original, pues, en efecto, lo significado es una

entidad semiótica, en tanto que las demás son entidades "físicas". En segundo lugar, hubo dentro de la propia escuela estoica muchas discusiones acerca del verdadero *status* ontológico de dichas entidades. Mientras algunos, siguiendo la concepción cínica y epicúrea, preferían acentuar el pansomatismo y negar todo ser a los incorporales, otros declaraban que la supresión pura y simple de éstos creaba más dificultades de las que resolvía. Por este motivo la mayor parte de los pensadores estoicos se inclinó hacia una concepción de los incorporales que entra plenamente dentro de la posición (c) — una posición por así decirlo "mediadora". Los estoicos negaban, en efecto, que los incorporales fueran activos o pasivos; tales propiedades pertenecen sólo a los corporales. Por lo tanto, se oponían a la doctrina platónica acerca de la actividad de los incorporales y se acercaban a la doctrina aristotélica. A diferencia de Aristóteles, sin embargo, no solamente daban otra lista de incorporales, sino que negaban que los incorporales estuvieran "en las cosas". Como indica Bréhier, los incorporales estoicos "se hallan en el límite de la acción de los cuerpos". No son, pues, meramente inexistentes. No existen tampoco como principios de los seres corporales. No se hallan en éstos ya sea ontológica, ya sea epistemológicamente. Pero tampoco existen separadamente, sino en esa forma "limitante" que los hace a la vez existir y no existir.

É. Bréhier, "La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXII (1909), 114-25; también ed. aparte; recogido en *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 105-16.

INDECIDIBLE. Véase DECIDIBLE, GÖDEL (PRUEBA DE).

INDEFINIDO. Véase INFINITO, Juicio, PROPOSICIÓN.

INDEMOSTRABLES. Los viejos estoicos introdujeron en su lógica proposicional varios esquemas de argumentación simples y válidos que consideraron indemostrables. Estos argumentos eran considerados, pues, como axiomas o principios del razonamiento. El término 'indemostrable' (ἀποδεικτικός) significa que *no necesita* ser demostrado a causa de su *evidencia*. La invención de tales modos se atribuye a Crisipo, pero fueron aceptados rápidamente por casi todos los filósofos estoicos y aun incorporados a otras lógicas. Referencias a los mismos se hallan, entre otros textos, en Diógenes Laercio (VII, 79), Sexto el Empírico (*Adv. math.*, VIII; 223; *Pyrr. Hyp.*, II, 156-7), Galeno (*Inst. Log.*, 32), Cicerón (*Top.*, 57); especialmente detallada es la reseña que da acerca del particular Sexto el Empírico. Algunos autores (Cicerón, Galeno) mencionan más de cinco de tales esquemas o modos de argumentación, pero lo usual es reducirlos a cinco. Los estoicos usaban números ordinales como letras proposicionales; a tenor de ello, formulaban los cinco esquemas siguientes:

Primer indemostrable:

Si lo primero, entonces lo segundo.
Lo primero.
Por lo tanto, lo segundo.

Segundo indemostrable:

Si lo primero, entonces lo segundo.
No lo segundo.
Por lo tanto, no lo primero.

Tercer indemostrable:

No a la vez lo primero y lo segundo
Lo primero.
Por lo tanto, no lo segundo.

Cuarto indemostrable:

O lo primero o lo segundo.
Lo primero.
Por lo tanto, no lo segundo.

Quinto indemostrable:

O lo primero o lo segundo.
No lo primero.
Por lo tanto, lo segundo.

Los propios estoicos proporcionaban ejemplos de tales esquemas. Así, para el primer indemostrable tenemos:

Si es de día, hay luz.
Es de día.
Por lo tanto, hay luz.

Para el segundo:

Si es de día, hay luz.
No hay luz.
Por lo tanto, no es de día.

Para el tercero:

No es a la vez de día y de noche.
Es de día.
Por lo tanto, no es de noche.

Para el cuarto:

O es de día o es de noche.
Es de día.
Por lo tanto, no es de noche.

Para el quinto (modificamos el ejemplo usualmente dado):

O es de día o es de noche.
No es de día.
Por lo tanto, es de noche.

Lukasiewicz fue el primero en mostrar que tales esquemas constituyen una clara prueba de que los estoicos desarrollaron con gran rigor la lógica proposicional. Si durante mucho tiempo esto no fue advertido por los historiadores de la lógica, es porque éstos se apoyaron en el texto de la *Geschichte*, de Prantl (I, 473), donde los esquemas en cuestión son falsificados por la introducción de la partícula 'es' (la cual no se encuentra en las exposiciones antiguas). Así, Prantl sustituyó falsamente el esquema 'Si lo primero, entonces, lo segundo. Lo primero. Por lo tanto, lo segundo' por el esquema: 'Si lo primero es, es lo segundo; pero lo primero es; por lo tanto, lo segundo es', y así sucesivamente. Los historiadores actuales de la lógica antigua (Bochenski, Benson Mates, J. T. Clark, S. J., etc.) siguen, en cambio, la correcta lectura de Lukasiewicz. Observemos que los indemostrables pueden ser considerados como tautologías de la lógica sentencial o como esquemas de inferencia metalógicos. Esta última interpretación es la que mejor se ajusta a la realidad, pues se trata de esquemas o modos de argumentación válidos para ejecutar inferencias correctas y, por consiguiente, de reglas de inferencia para el cálculo sentencial.

INDEPENDENCIA (EN LAS PROPOSICIONES). Véase OPOSICIÓN.

INDETERMINISMO. Nos hemos referido a la posición llamada "indeterminismo", o al concepto de indeterminismo en varios artículos; tales, por ejemplo, ALBEDRÍO (LIBRE), AZAR, CONTINGENCIA, DETERMINISMO, LIBERTAD, NECESIDAD, PREDESTINACIÓN, VOLUNTAD. Daremos aquí una visión de conjunto de los significados de 'indeterminismo' a base de algunas de las referencias contenidas en tales artículos más varias informaciones complementarias.

De modo muy general se llama "indeterminismo" toda doctrina según la cual los acontecimientos de cualquier índole que sean no están determinados. Según el determinismo (en

general), todo sucede "necesariamente" (en varios sentidos del término 'necesario'). Según el indeterminismo (en general), nada sucede "necesariamente", o algunos acontecimientos por lo menos tienen lugar de modo "no necesario". Así, el indeterminismo se contrapone en todos los casos al determinismo. Ahora bien, el sentido de 'indeterminismo' depende en gran medida del significado dado a 'determinismo'. A los varios sentidos del término 'determinismo' (VÉASE) corresponden otros tantos sentidos de 'indeterminismo'. Por otro lado, en cuanto se contraponen a un determinismo dado, las doctrinas indeterministas se definen generalmente en relación con lo que se supone que sea la "razón del determinismo". La razón de la determinación de los acontecimientos puede ser un decreto de Dios, o un principio, o la suposición de una cadena causal estricta. El indeterminismo suele negar no sólo que los acontecimientos (o algunos acontecimientos) estén determinados, sino también, y a veces especialmente, la "razón" de la supuesta determinación.

Puede hablarse de un "indeterminismo general" y de "indeterminismos especiales". El indeterminismo general se refiere a cualesquiera acontecimientos; en todo caso, abarca por igual los acontecimientos físicos y los psíquicos. De los "indeterminismos especiales" se destacan dos: uno, llamado "indeterminismo físico" y otro llamado, según los casos, "indeterminismo psíquico", "indeterminismo psicológico", "indeterminismo espiritual" e "indeterminismo espiritualista". En la mayor parte de los casos este último tipo de indeterminismo tiene en cuenta actos o acciones en los que van implicadas las ideas de mérito, culpa, responsabilidad, etc.

Ños hemos extendido sobre el indeterminismo físico en los artículos AZAR y CONTINGENCIA; asimismo, aunque desde otros puntos de vista, en los artículos DETERMINISMO y FUTURO. Debe advertirse, sin embargo, que las doctrinas indeterminadas físicas están embebidas con frecuencia en una doctrina indeterminista general. El término 'indeterminismo' ha circulado asimismo con ocasión de los debates en torno a las llamadas "relaciones de incertidumbre" (o "indeterminabilidad"), de Heisenberg; remitimos al efecto al artículo especialmente dedicado a tales relaciones.

El indeterminismo psíquico, psicoético, espiritual, etc., ha sido objeto de discusión en casi todas las ocasiones en las que se ha planteado el problema de la libertad humana. Parte de lo que puede decirse al respecto se halla en los artículos sobre los conceptos de Libre albedrío, Libertad, Voluntad y algunos otros. Añadiremos, sin embargo, que con frecuencia se ha distinguido entre el indeterminismo y la afirmación de la libertad. En ocasiones se ha tendido a identificar, o cuando menos a aproximar, las doctrinas indeterministas con las que defienden el libre albedrío. Ciertos autores (Fichte, algunos existencialistas) identifican el indeterminismo con la afirmación de la libertad siempre que esta última sea entendida como un acto radical de "ponerse a sí mismo", de "autoafirmarse" en cuanto existencia, etc.

Una de las corrientes que más inequívocadamente pueden calificarse de "indeterministas" es la corriente a veces llamada "esplritualismo francés", que comprende, entre otros, a Lachelier, Boutroux y Bergson. Este último autor ha puesto en claro la idea de indeterminismo al sostener que una doctrina indeterminista no sólo no es determinista mas no es tampoco finalista, ya que el finalismo (véase FIN, TELEOLOGÍA) suprime la esencial indeterminación del "ser espiritual" tanto como el determinismo.

Véase bibliografía de los artículos a que remite el texto del presente artículo, especialmente de los artículos AZAR, DETERMINISMO, INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE), LIBERTAD. Sobre indeterminismo en sentido general: C. D. Broad, *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, 1934 (Lección inaugural en la Universidad de Cambridge). — C. de Koninck, *Le problème de l'indéterminisme*, 1937. — L. Vivante, *Il concetto della indeterminazione*, 1938. — Sobre el indeterminismo en la ciencia, y especialmente en la física (además de la bibliografía de DETERMINISMO, FÍSICA, INCERTIDUMBRE [RELACIONES DE]), véase: D. Sztejnbarg, "Zagadnienie indeterminizmu na terenie fyzyki wspolczesnej", *Przeglad Filozoficzny*, XXXV (1932) ("El problema del indeterminismo en la física moderna"). — Íd., íd., "Zagadnienie indeterminizmu w biologji", *ibid.*, XXXV (1932) ("El problema del indeterminismo en la biología"). — Íd., íd., "Zagadnienie indeterminizmu na terenie nauk humanistycznych", *ibid.*, XXXVI (1933) ("El problema del indeterminismo en las ciencias humanísticas"). — Ernst Schrödinger, *Über Indeterminismus in der Physik*, 1932. — Ernst Cassirer, "Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem", *Göteborgs Högskolas Årskrift*, XLII (1936). — Max Planck, *Determinismus und Indeterminismus*, 1938. — Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, 1949 [Waynflete Lectures. Oxford, 1948]. — Paulette Février, *Déterminisme et indéterminisme*, 1955 (trad. esp.: *Determinismo e indeterminismo*, 1957 [Colección "Problemas científicos y filosóficos", 6. Universidad Nacional de México]). — Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, 1956 (especialmente los capítulos titulados "La physique quantique, restera-t-elle indéterministe?" y "Une interprétation nouvelle de la mécánique ondulatoire, est-elle possible?" [conferencia dada en 1954]). Hay en trad. esp. de L. de Broglie: *El problema de la interpretación causal y objetiva de la física cuántica*, 1956 (Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos, 4. Universidad Nacional de México). — David Boehm, *Causality and Chance in Modern Physics*, 1957 (trad. esp.: *Causalidad y azar en la física moderna*, 1959). — Ernest Nagel, *The Structure of Science*, 1961 (Cap. 10: "Causality and Indeterminism in Physical Theory", págs. 277-335). — Anatol von Spakovsky, *Freedon, Determinism, Indeterminism*, 1963. — Sobre el "indeterminismo espiritualista", véase A. Levi, *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea*, 1904.

INDICACIÓN. Véase SIGNO.

ÍNDICE. Véase SIGNO.

INDIFERENCIA. Los términos 'indiferencia', 'indiferente' e 'indiferentismo' han sido usados en varios sentidos. He aquí algunos:

(1) 'Indiferente' traduce el vocablo griego ἀδιάφορον, usado por muchos filósofos estoicos: "lo que ellos [los estoicos] llaman ἀδιάφορον lo llamo, y viene muy al caso, *indifferens*" (Cicerón, *De fin.*, III, 53). Según los estoicos, es indiferente lo que no pertenece ni a la virtud ni al vicio. Las cosas indiferentes (ἀδιαφορά, *indifferentia)* son, pues, neutrales ("moralmente neutrales"). Ahora bien, el modo como se usen esas cosas indiferentes puede introducir una diferencia. Así, por ejemplo, la vida humana como

tal es indiferente, pero el modo de usar (de dirigir) la vida —hacia la virtud o hacia el vicio— no es indiferente (Dióg. L., VII, 103-4; Sexto, *Pyrr. Hyp.*, III, 177; Séneca, *Ep.*, X, 82).

(2) Se llama "indiferencia" o "estado de indiferencia" a un estado psíquico en el cual se hace imposible, o parece ser imposible, toda decisión, elección, preferencia. En el estado de indiferencia no hay voluntad (v.). En la indiferencia extrema —o abulia— la falta de voluntad engendra una situación peculiar y hasta paradójica: la situación en la cual hay una especie de "voluntad" de no tener voluntad — la "voluntad".

(3) Según algunos autores, la indiferencia constituye una de las bases del libre albedrío (VÉASE). Este último es definido a veces como libertad de indiferencia, *libertas indiffe-rentiae* (y también *liberum arbitrium indifferentia*). Ciertos autores estiman que la libertad se funda en semejante "libre albedrío". Otros señalan que el *liberum arbitrium indtf-ferentiae* tiene un carácter puramente negativo y que no puede dar origen a la libertad; ésta se constituye mediante un acto positivo de la voluntad. En efecto, se supone que la libertad de indiferencia es una "indiferencia de equilibrio" y que ésta por sí sola es incapaz de mover la voluntad.

(4) La indiferencia se opone a la necesidad. Se establecen varias clases de indiferencia: *activa* (como la indiferencia del hombre para sentir o comprender una cosa más que otra); *pasiva* (como la indiferencia de la materia para recibir varias formas); *objetiva* (o indiferencia del objeto respecto a los actos de la voluntad); *subjetiva* (o indiferencia del sujeto para querer o no querer un objeto propuesto).

(5) La indiferencia puede considerarse como un temple (VÉASE) de ánimo que cubre todas las cosas con un velo que las hace aparecer iguales. Según Heidegger, este tipo de indiferencia emerge en los estados de auténtico y profundo aburrimiento.

(6) Una de las posiciones en la disputa de los universales (VÉASE) es aquella según la cual las especies son definidas como la indiferencia de los individuos. Los universales son concebidos entonces *indifferenter* y no *essentialiter*. La "doctrina de la indiferencia" fue adoptada por Adelardo (VÉASE) de Bath en su *De eodem et diverso*. También Guillermo de Champeaux parece haber sido conducido por Abelardo a la afirmación de un realismo atenuado: el "realismo de la indiferencia".

(7) Kant llama *indiferentismo*(Cfr. Prefacio a la 1» ed. de la *Crítica de la razón pura)* a la posición adoptada en la teoría del conocimiento que oscila entre el dogmatismo y el escepticismo.

(8) Schelling ha definido la indiferencia como identidad de los contrarios en el seno del Absoluto. Hay entonces completa indiferencia de sujeto y objeto. Según dicho autor, no debe confundirse, empero, la indiferencia con la identidad: la indifecia no es identidad absoluta, sino identidad *de* un Absoluto. Por eso "la indiferencia de conocimiento y de ser no es identidad simple entre A como sujeto y A como objeto (Spinoza), sino indiferencia de A = A como expresión del ser y de A = A como expresión del conocer" (*WW.* 1, 4, 184).

(9) En el cálculo de probabilidades se ha llamado *principio de indiferencia* (y a veces *principio de razón insuficiente* [v.]) al que afirma que cuando no hay una razón conocida para establecer probabilidades mayores o menores (esto es, probabilidades desiguales) hay que suponer que hay las mismas probabilidades (o probabilidades iguales). Así, según el principio de indiferencia, si se arroja al aire una moneda hay una probabilidad de ½ de que al caer al suelo salga cara y una probabilidad de ½ de que salga cruz. El principio en cuestión fue ya establecido por Jacob Bernoulli; aceptado durante mucho tiempo por los matemáticos fue sometido a crítica en la época contemporánea por varios matemáticos y lógicos (von Kries, J. M. Keynes, etc.). Según Keynes, la aplicación indiscriminada del principio conduce a resultados paradójicos. Por ejemplo, si decimos "Este libro es rojo", hay una probabilidad de ½ de que sea rojo; si decimos "Este libro es azul" hay una probabilidad de K de que sea azul, y si decimos "Este libro es negro" hay una probabilidad de ½ de que sea negro. Con ello tendríamos tres alternativas de probabilidad. Observemos, empero, que en el caso de la moneda hay ya una restricción, por cuanto se establece que solamente puede caer de cara o de cruz.

El sentido (1) de 'indiferencia' es a la vez ético y antropológico-filosófico. El sentido (2) es psicológico. El sentido (3), a la vez psicológico, ético y teológico. El sentido (4), ontológico-descriptivo. El sentido (5), predominantemente existenciario (VÉASE). El sentido (6) es lógico y ontológico. El sentido (7), epistemológico. El sentido (8), metafísico. El sentido (9), lógico y matemático. Algunos de estos sentidos se entrecruzan —como (2) y (3)—; otros son específicos de una disciplina, de una tendencia o de un autor — como (5), (7), (8) y (9).

INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS). El llamado *principium identitatis indiscernibilium* se debe sobre todo a Leibniz, por lo que se llama asimismo *principio* de *Leibniz.* Escribimos 'sobre todo', porque se ha puesto de relieve que ya algunos pensadores estoicos habían reconocido tal principio, bien que de un modo poco preciso y refiriéndolo únicamente a sus resultados (la inexistencia de dos entidades exactamente iguales). Así, Séneca *(Ep.*, 113, 16) escribió que todas las cosas son diferentes entre sí y que no hay dos hojas o, en general, dos seres vivientes exactamente iguales. La misma afirmación se encuentra en varios pensadores renacentistas, especialmente en Nicolás de Cusa, y modernos (en parte Suárez, Malebranche).

Leibniz formuló, explicó y defendió el principio de la identidad de los indiscernibles en numerosas ocasiones. Nos limitaremos a tres pasajes. En la Cuarta carta a Clarkc (de la llamada "Correspondencia entre Leibniz y Clarke", de 1715-1716; Gerhardt, VII, § 93), Leibniz indica que el principio en cuestión es consecuencia del principio de razón suficiente (VÉASE), lo que muestra, dicho sea de paso, la fecundidad de este último "gran principio". "Infiero de este principio [de razón suficiente], entre otras consecuencias, que no hay en la Naturaleza dos seres reales absolutos que sean indiscernibles, pues si los hubiera Dios y la Naturaleza obrarían sin razón tratando el uno de modo distinto que el otro". Sería absurdo, en suma, que hubiese dos seres

indiscernibles; dados tales dos seres, uno no importaría más que el otro y no habría razón suficiente para elegir uno más bien que el otro. En los *Nouveaux Essais,* Libro II, cap. xxvii (Gerhardt, V, 213), Leibniz estima que las diferencias externas no son suficientes para distinguir o individualizar un ser: "Es menester que, aparte la diferencia del tiempo y del lugar, haya un *principio* interno de *distinción, y* aunque haya varias cosas de la misma especie, es, sin embargo, cierto que no hay nunca cosas perfectamente semejantes. Así, aunque el tiempo y el lugar (es decir, la relación con el exterior) nos sirven para distinguir las cosas que no distinguimos bien por sí mismas, las cosas no dejan de ser distinguibles en sí. Lo preciso [lo característico] de la *identidad* y de la *diversidad* no consiste, pues, en el tiempo y en el lugar, aunque sea cierto que la diversidad de las cosas va acompañada de la del tiempo o del lugar, por cuanto acarrean consigo impresiones diferentes sobre la cosa". En *Monadologie,* § 9 (Gerhardt, V, 608) Leibniz indica que cada mónada es distinta de las demás. "Pues no hay jamás en la Naturaleza dos seres que sean perfectamente iguales y en los que no sea posible encontrar una diferencia interna, o fundada en una denominación intrínseca."

Los seres no difieren entre sí, pues, sólo numéricamente, *solo numero.* No está excluida *in abstracto* la existencia de dos indiscernibles, pero en virtud de la razón suficiente hay que excluir tal existencia *in concreto* (véase, sin embargo, INDIVIDUACIÓN).

Los leibnizianos aceptaron el principio de la identidad de los indiscernibles. En su *Ontologia* (§§ 179-224) Wolff trata *De Identitate & Similitudine* en cuanto "afecciones del ente en general". Puede entonces definir la identidad como completa sustituibilidad de dos entes (§ 181); indicar que si los entes determinantes son iguales, los entes determinados son iguales, y viceversa (§5 192-3); hablar de la identidad de dos cosas con una tercera como siendo todas idénticas entre sí ($ 223). Pero cuando en su *Cosmologia* ($ $ 246-8) se refiere a entes que existen en la Naturaleza, Wolff mantiene el principio de la identidad de los indiscernibles en el sentido leibniziano.

En cambio, Kant criticó el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles manifestando que Leibniz confundió las apariencias (véase APARIENCIA) con las cosas en sí y, de consiguiente, con inteligibles u objetos del entendimiento puro. Si las apariencias son cosas en sí, el principio en cuestión, declaró Kant, es indiscutible (*K. r. V.*, A 264 / 320). Pero las apariencias son objetos de la sensibilidad; la pluralidad y la diferencia numérica no son dadas ya por medio del espacio como condición de las apariencias externas. Intuir dos cosas en dos diferentes posiciones espaciales es, pues, suficiente para considerarlas numéricamente distintas. "La diferencia de los lugares (*Örter*) —escribe Kant— hace la pluralidad y distinción de los objetos, en cuanto apariencias, no solamente posible, sino también necesaria, sin que sean menester otras condiciones" (A 272 / B 328; Cfr. también A 2S1-2 / B 337-8).

Entre los pensadores contemporáneos, el principio de los indiscernibles ha sido examinado sobre todo desde el punto de vista lógico. Nos referimos luego a la presentación del principio dentro de la lógica matemática. Pero antes haremos observar que, aparte esta presentación, varios filósofos y lógicos han discutido el sentido o los sentidos en que el principio puede ser o puede no ser aceptado. Algunos autores han indicado que carece de sentido inclusive afirmar o negar que dos cosas puedan tener todas sus propiedades en común a menos que previamente se hayan distinguido. Otros señalan que si el principio puede negarse sin que la negación sea contradictoria consigo misma, el principio carece de interés. Otros señalan que puede imaginarse un universo radicalmente simétrico en el cual todo lo que sucede en cualquier lugar puede ser exactamente duplicado en un lugar a igual distancia de lado opuesto del centro de la simetría, en cuyo caso habría objetos numéricamente distintos, aunque indiscernibles. Otros arguyen que en un universo semejante sería posible la indiscernibilidad de dos objetos numéricamente distintos solamente porque se introduce un punto de observación con respecto al cual las dos mitades del universo están situadas en dos lugares diferentes.

En la lógica actual el principio de Leibniz se formula enunciando que dos entidades, * e *y*, son idénticas si tienen las mismas propiedades. El principio se simboliza mediante el bicondicional:

$$(H^{n}+^{1} F^{n}) \equiv\equiv H^{n-1}(G^{n}))$$

en el cual se muestra que dos entidades son idénticas si tienen las más propiedades extensionales, es decir, si pertenecen a las mismas clases. Por consiguiente, una formulación rigurosa del principio requiere cuantificar los predicados y tiene su lugar en la lógica cuantificacional superior. Cuando la cuantificación se limita a las letras argumentos, la fórmula resultante:

$$(x)\ (y)\ (x = y \equiv (Fx = Fy)) \qquad (2)$$

es solamente aproximada al principio de los indiscernibles, pues enuncia únicamente que si dos entidades, χ *e y*, son idénticas, lo que es verdadero de χ es verdadero de *y*. (1) expresa, pues, el principio de Leibniz, mientras (2) expresa la llamada lev de sustituividad de la identidad. Observemos que (1) recibe asimismo otras formulaciones. Así, puede sustituirse en (1) el bicondicional '≡' por el condicional '⊃'. También puede formularse a base de propiedades intensionales y no de propiedades extensionales.

Las referencias "clásicas" figuran en el texto del artículo. Entre las discusiones contemporáneas sobre el principio referidas en el párrafo penúltimo de este artículo véase Max Black, "The Identity of Indiscernibles", *Mind,* LXI (1952), 153-64 [donde presenta la tesis del universo radicalmente simétrico]. — A. J. Ayer, "The Identity of Indiscernibles", *Actes du XIème Congrés International de Philosophie,* vol. III, 1953, págs. 124-9; reimp. en el libro del autor: *Essays in Philosophical Analysis,* 1954, págs. 26-35. — G. Bergmann, "The Identity of Indiscernibles and the Formalist Definition of 'Identity'", *Mind.,* N. S., LXII (1953), 75-9; reimp. en el libro del autor: *The Metaphysics of Logical Positivism,* 1954, págs. 268-76. — N. L. Wilson, "The Identity of Indiscernibles and the Symmetrical Universe", *Mind,* N. S., LXII (1953), 506-11. — D. J. O'Connor, "The Identity of Indiscernibles", *Analysis,* 14 (1954), 103-10. — Nicholas Rescher, "The Identity of Indiscernibles. A Re-Interpretation", *Journal of Philosophy,* LII (1955), 152-5. — D. F. Pears, "The Identity

of Indiscernibles", *Mind*, N. S., LXIV (1955), 522-7.

INDIVIDUACIÓN. Se llama "principio de individuación" y también "principio de individualización" (*principium individuationis; principium individui*) al principio que da razón de por qué algo es un individuo, un ente singular. El primer autor que se ocupó ampliamente de este principio y de los problemas por él suscitados fue Aristóteles, en particular al tratar de las nociones de substancia (VÉASE), forma (v.) y materia (v.). Por lo pronto, pueden darse tres respuestas a la cuestión: "¿En qué consiste el principio de individuación?", cuestión ligada a la siguiente: "¿Qué es lo que hace que algo sea un individuo?"

La primera respuesta es: el principio de individuación está constituido por la forma y por la materia, es decir, por el "individuo concreto" o "el compuesto", σύνολον. Esta respuesta es en algunos respectos semejante a algunas de las proposiciones a que nos referiremos luego; por ejemplo, a la proposición de que la entidad singular misma constituye su propio principio de individuación; y también a la proposición de que no se necesita, propiamente hablando, un principio de individuación, ya que un individuo dado es "esta realidad determinada" — y, sobre todo, "esta substancia".

La segunda respuesta es: el principio de individuación está constituido por la materia (en el sentido aristotélico de este término). Esta respuesta se considera (erróneamente) como la única propiamente aristotélica. Ahora bien, aunque no sea la única respuesta que ha dado Aristóteles a nuestra cuestión, ha sido una de las más influyentes. Las razones para su adopción son varías. Ante todo, ésta: como la forma es universal, no puede explicar por qué un individuo es un individuo. La forma es, *ex hypothesei*, la misma en una clase dada de individuos. Desde el punto de vista de la forma, Juan, Pedro y Antonio son lo mismo: todos ellos son hombres, es decir, animales racionales. Dentro de la filosofía platónica (o atribuida comunmente a Platón), esto no constituye grave problema, pues Juan, Pedro y Antonio son sombras o copias de la Idea del Hombre. Pero en la filosofía de Aristóteles es una dificultad. Por lo tanto, debemos suponer que la forma hace que una cosa sea *lo que* es, pero no lo que *es:* la forma es el hecho de *ser*, pero no el *hecho* de ser. Así, pues, sólo queda la materia como principio individuante. Esto es posible, con todo, porque la materia no es el receptáculo indeterminado platónico, la χώρα, sino algo ya determinado, como dirá luego Santo Tomás, *materia signata quantitate*. Por ejemplo, la materia de todos los cuerpos naturales es la tierra, el fuego, el agua, el aire. La materia de los astros es el éter. La de los cuerpos orgánicos, los tejidos. La de los seres humanos, los órganos. Etc., etc. Se dirá que entonces nos las habernos con un principio de individuación que se aplica solamente a *clases* de seres y que, por consiguiente, no es lo bastante individuante. Pero podemos refinar nuestra concepción de la "materia cualificada" en varios sentidos. Tomemos, por ejemplo, los hombres. El tamaño (ser alto, gordo, etc.), el color (ser blanco, amarillo), las disposiciones corporales (estar en buena o mala salud), las características psicológicas (ser abúlico, inteligente) son todos propiedades de la materia humana. Así, podemos decir que la concepción aristotélica de la materia, cuando menos en el nivel del hombre, es igual a la concepción de las circunstancias humanas. Lo que permanece igual en todos los hombres es (según la concepción clásica) el ser un animal racional, lo que es equivalente a la propiedad de participar en una inteligencia activa, propiedad que se reconoce en el hecho de aceptar los principios racionales. Pero *el modo como* tales principios son reconocidos es distinto en cada uno de los hombres. Con lo cual resolvemos la famosa dificultad de que la materia no puede ser el principio de individuación por el hecho de no ser cognoscible. Pues esto es cierto acaso para la "materia pura", pero no para la "materia cualificada". Sin embargo, con ello no resolvemos todavía la dificultad que plantea el hecho de que con el fin de cualificar la materia necesitamos de algún modo la forma, pues la forma es la cualidad de una materia dada. Dicho sea de paso, esta última dificultad constituye uno de los motivos por los cuales Aristóteles "recae" con gran frecuencia, tras haberlo descartado, en el platonismo. Pues no es suficiente indicar, como hace el Estagirita, que la materia de que se trata en una clase determinada de individuos es "numéricamente diferente y específicamente una" sin aclarar a fondo, cosa que el filósofo no hace, el significado de la antedicha fórmula.

Acaso una solución mejor sea la de suponer que la noción de individuo es susceptible de poseer diferentes grados. El propio Aristóteles insinúa una solución semejante cuando parece concebir el alma del hombre como una forma individual. En tal caso, el principio de individuación sería más "material" en clases de seres que poseyeran menos individualidad que otras, y más "formal" en el caso inverso. Por ejemplo, mientras la distinción entre la piedra * y la piedra *y* sería casi imperceptible en lo que toca a la individualidad, la diferencia entre Juan y Pedro sería muy acusada. Debe advertirse, empero, que al señalar que el Estagirita "insinuó" esta solución hemos querido destacar que se trata sólo de una indicación vaga. En efecto, no debe olvidarse que para Aristóteles "la substancia no admite variación de grado" (*Cat.*, I 5, 3b-4a), lo que supone que nada de lo que es una substancia (o individuo) puede ser más o menos de lo que es. El conflicto entre la citada insinuación y esta última doctrina es, de todos modos, iluminativo para la comprensión del pensamiento del Estagirita, pues expresa cierto conflicto entre su metafísica general y su doctrina del alma.

La tercera respuesta es: el principio de individuación es la forma. Se ha indicado algunas veces que esta doctrina no es aristotélica. Pero lo cierto es que cuando menos el Estagirita la aplica al analizar realidades tales como el primer motor y aun las inteligencias activas. En este caso habría ciertos seres (como Dios y los ángeles en las teologías escolásticas) que serían al mismo tiempo individuos y formas, habiendo sólo un individuo para cada forma. El problema, empero, consiste en saber si puede utilizarse esta idea para otros tipos de substancias. A nuestro entender, hay al respecto dos posibilidades:

(a) Si admitimos la teoría de los

grados de individualidad, podremos afirmar que cuanto más elevada sea una realidad en la jerarquía de los entes tanto más tendrá la tendencia a acoger la forma y no la materia como principio de indiduación. Así, la controversia entre la forma y la materia como principios de individuación podrá resolverse de acuerdo con las realidades correspondientes. En los niveles inferiores de realidad el principio será la materia; en los niveles superiores, la forma. Y en el nivel intermedio (por ejemplo, el nivel humano), el predominio de la forma o de la materia dependerá del grado y perfección en la individualidad de un hombre dado.

(b) Si entendemos la noción de forma en un sentido cada vez menos "platónico", será todavía más aceptable la posibilidad de hacer de la forma el principio de individuación, y ello no sólo en ciertas realidades, sino en todas las substancias. Este punto esencial ha sido destacado por W. D. Ross. Si la forma es, en efecto, una esencia platónica, entonces o tendrá que mantenerse separada de los ejemplares individuales o coincidirá con ciertos individuos únicos. Pero si la forma es entendida como una causa (final o eficiente, o las dos a la vez), entonces podremos decir que el despliegue de una forma no será sino la explicación causal de un individuo. Habrá entonces tantas formas como causas específicas o, mejor dicho, como causas explicatorias. Aristóteles parece haber tenido en cuenta esta posibilidad en *Met.*, *Z* VII 17, 1041 a θ-32.

Nos hemos detenido en los problemas que plantea el principio de individuación en la forma planteada por Aristóteles, porque desde las bases establecidas pueden entenderse mejor las diversas posiciones adoptadas al respecto por quienes discutieron este asunto con gran detalle: los escolásticos. Sus trabajos sobre el problema fueron precedidos por los comentaristas aristotélicos y por los filósofos árabes; así, por ejemplo, ya Avicena afirmó que el principio de individuación es la materia cualificada por la cantidad. Pero los escolásticos sistematizaron estas cuestiones en un cierto número de posiciones que corresponden aproximadamente a las actitudes adoptadas con respecto a la cuestión de los universales (VÉASE). Estas posiciones pueden reducirse a tres.

(1) Por una parte, los filósofos nominalistas extremos sostenían que, existiendo una idea separada de la cosa, o, si se quiere, no habiendo más realidad que "esta realidad determinada", el principio de individuación no es necesario, pues el problema se plantea más bien con respecto a los universales, cuya razón se nos escapa a menos que los consideremos como radicados en la mente. De ahí la dificultad de la ciencia, pero de una ciencia que tenga por modelo los supuestos platónico-aristotélicos, de la ciencia de la articulación de lo real en géneros y especies, ya que la causa es en tal ciencia últimamente la esencia. (2) El tomismo intenta mediar entre las posiciones extremas: el principio de individuación no escapa a esta regla. Pero entonces solamente podrá haber principio de individuación si hay efectiva mediación. De ahí la tesis tomista: lo que constituye la individualidad de las substancias creadas sensibles es la materia; en cambio, las formas separadas o subsistentes tienen el principio de individuación en sí mismas, es decir, pueden ser, como las puras inteligencias, a la vez individualidades y especies. La oposición a esta concepción se basaba sobre todo en la idea dada por Santo Tomás acerca de la materia. Si ésta es pura potencia, se alegaba, no puede constituir ningún principio de individuación. Por otro lado, si la materia es pura potencia, la forma debe perderse en ésta, y en vez de individuarse, acabará por desvanecerse, ya que la materia no le agrega nada positivo. Sin embargo, la materia a que se refiere Santo Tomás como principio de individuación no es la materia pura y simple, sino la *materia signata quantitate*, es decir, la que es considerada bajo ciertas dimensiones. (3) Duns Escoto señalaba que aun esta *quantitas* de la materia no puede constituir una individuación suficiente, pues la cantidad es un accidente. En el caso del hombre, la aptitud del alma para unirse a *determinado* cuerpo procedería de su forma, y no de la materia; aun la materia *quatenus quantitate signata* debería, así, ser rechazada. De ahí la proposición de Duns Escoto: el *principium individuationis* no es la pura esencia ni tampoco la materia, ni un accidente extrínseco a la esencia, ni uno de los elementos constitutivos de ésta. Es un principio positivo, inherente a la esencia; en otros términos, es una modalidad de la substancia. Este principio es la *haecceidad* (VÉASE). Entre ella y la substancia no hay distinción real, sino únicamente formal. Mas esta distinción formal no es una pura creación del espíritu, como supondría el nominalismo, ni tampoco algo radicado en la naturaleza de la cosa misma y sus distinciones totales. La *haecceitas* es la particularización o individualización de la esencia y no la forma misma de la cosa, pues ésta subsiste fuera de lo múltiple (*Quaest. subt. in Met. Arist.*, q. 5 n. 61).

La anterior exposición de las opiniones sobre el fundamento del principio de individuación en los filósofos medievales ha seguido líneas muy generales. Una exposición detallada de las opiniones o "sentencias" al respecto puede encontrarse en Suárez, *Disp. met.*, especialmente secciones ii-vi. Suárez examina las diversas formas en que se ha dicho que el principio de individuación es la *materia signata*, tal como se afirma, entre otros, en Santo Tomás, *S. theol.*, I q. III a 3 y q. L a 4; III, q. LXXVII a 2; *In IV*, dist. 12, q. 1; Cayetano, *De ente et essentia, c.* 2; Capreolo, In *II*, dist. 3; Ferrariense, *I cont. Gent.*, c. 21; las formas en que se ha dicho que el principio de individuación es la forma sustancial, tal como se afirma, entre otros, en Durando de Saint-Pourçain, *In II*, dist. 3, q. 2; Averroes, *I de an., c.* 7; *Phys., III*, comment. 60; IV, comm. 38; Avicena, *VI Natur.*, Parte I y otros; y la forma en que se ha dicho que el principio de individuación se halla en la existencia de la cosa singular, tal como se afirma en Duns Escoto, *In II*, dist. 3, q. 3; Enrique de Gante, *Quodl.*, IV, q. 8 (y, según Fonseca, V, q. 8). De acuerdo con su método, Suárez pone de relieve en qué sentidos pueden aceptarse y pueden no aceptarse tales opiniones, y concluye, *contra superiores sententias*, que "toda substancia es singular [por sí misma o por su entidad es singular] y no requiere otro principio de individuación fuera de su entidad o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad" (*Disp.met., V*, sec. vi, 1). Esta

es la sentencia mantenida por Aurelo (*apud* Capreolo, *in II*, dist. 3, q. 2) y por Durando de Saint-Pourçain; Suárez apunta que, de acuerdo con Fonseca (*Met.*, V, c. VI, q. 3, sec. 2) esta opinión es la más embrollada de todas [*implicatissima*], pero que según el propio Suárez es la más clara [*clarissima*]. El fundamento de la unidad no puede distinguirse, en efecto, de la unidad. A la vez, el principio de individuación de la materia prima es para Suárez "su misma entidad, tal como está en la cosa" (*ibid.*, 2); el principio de individuación de la forma substancial radica asimismo en ésta por su misma entidad [*per suammet entitatem*] (*ibid.*, 5). Los modos substanciales se individúan también por sí mismos (*ibid.*, 14); y en la substancia compuesta el principio de individuación es esta forma y esta materia unidas entre sí [*...principium csse hanc materiam et hanc forman inter se unitae*] (*ibid.*, 15).

La exposición de Suárez y las ideas por él mantenidas influyeron mucho más de lo que se suele indicar sobre los filósofos modernos que han tratado de modo explícito del problema del principio de individuación (Schopenhauer, por ejemplo, cita a Suárez y las *Disp. met.*, V [sec. 3], en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 23). Sería largo enumerar los filósofos modernos que de modo determinado se han ocupado de la cuestión, e imposible referirnos a todos aquellos que la han tratado sólo de manera implícita. Nos limitaremos a mencionar algunas opiniones sobre nuestro asunto.

Leibniz —por ventura uno de los pensadores modernos que más abundantemente trataron el problema *de principio individui* (ya a partir de su disertación de 1663: *Disputatio metaphysica de principio individui*)— manifestó varias opiniones al respecto. En la citada *Disputatio* se limitaba a exponer diversas doctrinas acerca de lo que hace que un individuo sea un individuo. Por lo pronto, hay que distinguir entre el individuo según la lógica (*in ordine ad praedicationem*) y el individuo según la metafísica (*in ordine ad rem*). Hay que distinguir asimismo entre el individuo como ser creado, como mera substancia, etc. Acerca del individuo metafísicamente considerado hay dos opiniones básicas: según unos, el principio de individuación se halla en toda la entidad (*entitas tota*); según otros, no se halla en toda la entidad (*non tota [entitas]*). Los partidarios de esta última opinión se dividen en dos grupos: para unos se expresa mediante una negación; para otros, mediante algo positivo. A la vez, los que sostienen que se expresa mediante algo positivo se refieren a la parte física (*existentia*) o a la parte propiamente metafísica (*haecceitas*). La parte física "termina la esencia"; la parte metafísica "termina la especie". En general, concluye Leibniz, hay tres sentencias fundamentales sobre el principio de individuación: 1. Todo individuo se individúa por toda su entidad (Aureolo, *apud* Capreolo), y, en general, terministas y nominalistas; 2. El principio de individuación consiste en negaciones; 3. El principio de individuación es la existencia (Murcia). En el curso de su carrera filosófica Leibniz se ocupó con frecuencia de la cuestión del principio de individuación. En la mayor parte de los casos esta cuestión estaba ligada al problema del llamado "principio de identidad de los indiscernibles" a que nos hemos referido en otro lugar (véase INDISCERNIBLES [PRINCIPIO DE LOS]). En vista de ello puede afirmarse que la opinión de Leibniz está cercana a la de todos los que (como Suárez) fundan la individuación de lo individual en "la entidad misma". Así se desprende de los tres pasajes citados en el artículo sobre la noción de Indiscernibles. Sin embargo, en la menos conocida *Confessio philosophi* (escrita aproximadamente en 1673; ed. Yvon Belaval, 1961) Leibniz trató la *spinosissima* cuestión de *principio individui* en forma distinta al indicar que cuando se dice "esto", *hoc*, o se pregunta por la determinación (*deíerminatio*) *no* se hace otra cosa sino referirse a la conciencia del tiempo y del lugar (*nisi sensus temporis et loci*), es decir, del movimiento de la cosa (*motus... rei*). Con lo cual el principio de individuación acaba por residir fuera de la cosa misma (*extra rem ipsam*); así, dos huevos se distinguen entre sí en tanto que en un momento dado uno está en un lugar determinado y otro en otro (*quod praesenti tempore hoc est in loco A illud in loco B) (op. cit.*, pág. 104). Los mismos espíritus (*mentes)* se individúan por el lugar y el tiempo (*loco et tempore velut individuari seu fieri*).

Sin embargo, la tendencia general de Leibniz es la que favorece la individuación por una "distinguibilidad en sí" de cada ente o, por lo menos, de cada substancia. Lo mismo sucede en Wolff al indicar que el principio de individuación, por el cual se entiende la *ratio sufficiens intrínseca individui* (*Ontologia*, $ 228) es definible como *omnimoda determinatio eorum, quae enti actu insunt* (*ibid.*, § 229 [véase también INDIVIDUO]). Es curioso comprobar que esta tendencia a individuar por "la entidad misma" es admitida por algunos autores usualmente considerados como "empiristas". Así, por ejemplo, Locke, al escribir que el principio de individuación es "la existencia misma". Ahora bien, esta existencia no debe ser confundida con la *haecceitas* escotista, aun cuando tiene ciertas relaciones con ella, especialmente en tanto que existencia que encaja, por así decirlo, a cualquier ser dentro de un espacio y un lugar particulares "incomunicables para dos seres de la misma clase" (*Essay*, II, xxvii).

En cambio, otros autores se inclinan en favor del espacio y tiempo como principios de individuación. Así, Schopenhauer, el cual, por motivos metafísicos derivados de su doctrina acerca de la Voluntad, estima que el espacio y el tiempo singularizan lo que es en un principio idéntico y por los cuales la unidad esencial del todo se convierte en una multiplicidad. Schopenhauer sostiene que las formas fenoménicas no afectan a la Voluntad como cosa en sí. Y no afectándole ni siquiera la forma más general de la representación, menos le afectarán todavía las formas que, como el espacio y el tiempo, determinan la pluralidad. "En este último respecto —dice— designaré el tiempo y el espacio, empleando una antigua expresión tomada de la escolástica, como el *principium individuationis*, lo que hago notar para que se tenga en cuenta de ahora en adelante. Pues el tiempo y el espacio son aquello en virtud de lo cual lo que en su esencia y según el concepto es uno y lo mismo, aparece como vario, como múltiple, bien en la sucesión, bien en la simultaneidad; son, por consiguiente, el *principium individuationis*, objeto de tan largas disquisiciones y disputas entre los escolásticos, las cuales se

pueden encontrar reunidas en Suárez (*Disp.*, 5, sec. 3)" (*Welt*, II, 23). La Voluntad queda así fuera del principio de razón y de la multiplicidad, aun cuando sean innumerables sus manifestaciones en el espacio y en el tiempo. Es una, pero no en el sentido de la unidad de un objeto por oposición a la pluralidad, ni en el sentido del concepto que por abstracción surge de lo múltiple, sino como "aquello que está fuera del tiempo y del espacio, o sea del *principium individuationis*, esto es, de la posibilidad de la pluralidad" *(op. cit.)*.

En la mayor parte de las tendencias filosóficas contemporáneas, con excepción de las neoescolásticas, se han abandonado casi totalmente las doctrinas que eligen la materia o la forma como principios de individuación y se ha tendido a algunas de las siguientes soluciones: 1. Lo individual se funda, por así decirlo, "en sí mismo"; la entidad individual existe como tal irreductiblemente. 2. La noción de individuo es una construcción mental a base de los datos de los sentidos. 3. La idea de cosa como "cosa individual" está determinada por la localización espacio-temporal. En todos estos casos se tiende a rechazar lo que Herbert W. Schneider llama (*Ways of Being* [1962], págs. 16 y 17) "la idea sintética de la individualidad" defendida por la "tradición clásica". El citado autor defiende "la individualidad como categoría de análisis ontológico; los individuos no están formados por medio de la unión de elementos no-individuados, pues son ellos mismos elementos últimos del ser" *(op. cit.*, pág. 17).

Véase Paul Horsch, "Le principe d'individuation dans la philosophie indienne", *Asiatische Studien* [Suiza], X (1956) y XI (1957-1958).

Véase también la bibliografía del artículo INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS). Algunas de las obras citadas en la bibliografía del artículo INDIVIDUO se refieren a la cuestión del principio de individuación. Para la historia de este principio en la escolástica, véase J. Assenmacher, *Die Geschichte des Individualitäts-Prinzip in der Scholastik*, 1926.

INDIVIDUALISMO. El término 'individualismo' designa una doctrina según la cual el individuo —en cuanto "individuo humano"— constituye el fundamento de toda ley. El individualismo puede ser ético, político, económico, religioso, etc., según sea la actividad o serie de actividades del individuo consideradas. Ahora bien, el sentido de 'individualismo' difiere no solamente de acuerdo con la actividad humana que se tome como punto de referencia, sino también de acuerdo con el significado de 'individuo'.

En el artículo sobre la noción de individuo (VÉASE) no nos hemos referido sino incidentalmente al individuo humano, pero algunos de los conceptos allí introducidos para dilucidar la cuestión de la naturaleza de lo individual pueden servirnos aquí. Especialmente importante al respecto es la distinción entre la noción puramente numérica del individuo y la noción del individuo como ente singular determinado "omnímodamente". Aplicada esta distinción al individuo humano, resultan dos concepciones del mismo: una, según la cual el individuo en cuestión es una especie de "átomo social", y otra según la cual es una realidad singular no intercambiable con ninguna de la misma especie. La primera concepción es predominantemente negativa: según ella, el individuo humano se constituye por oposición a diversas realidades (la sociedad, el Estado, los demás individuos, etc.). La segunda concepción es predominantemente positiva: según ella, cada individuo humano se constituye en virtud de sus propias cualidades irreductibles. Esta segunda concepción es muy similar a la de la persona (VÉASE), por lo que puede hablarse de dos doctrinas: la del individuo como mero individuo, y la del individuo como persona.

La primera de dichas concepciones ha sido muy común en la época moderna y ha dado origen a muy diversas formas de individualismo. La idea de contrato social y el liberalismo económico, por ejemplo, son dos de estas formas. Se ha dicho por ello que tal individualismo es, en el fondo, un "atomismo" (VÉASE) o, más exactamente, un "atomismo humano". Una vez admitido este individualismo se plantea la cuestión de cómo es posible la relación entre diversos individuos en una comunidad. Las doctrinas forjadas al respecto son múltiples. Unos afirman que lo característico del individuo es su constante oposición a la sociedad, al Estado y aun a los demás individuos. Ejemplo de esta doctrina es el pensamiento de Stirner (VÉASE) y muy diversas formas de anarquismo. Otros sostienen que la oposición en cuestión, aunque innegable, no convierte por ello al individuo en una entidad antisocial; por el contrario, hace posible la sociedad en cuanto agrupación de individuos con un cierto fin: el de satisfacer al máximo los intereses de cada individuo. Muchas doctrinas jusnaturalistas, contractualistas y utilitaristas siguen esta tendencia. Otros manifiestan que hay, o puede haber, o tiene que haber, una armonía entre diversos individuos siempre que se deje a cada uno de ellos manifestarse tal como es. Muchas doctrinas —que pueden agruparse bajo el nombre de "liberalismo optimista"— se adhieren a esta concepción. En todos los casos, el individualismo en este sentido se opone a toda forma de colectivismo, el cual es considerado como destructor de la libertad individual.

La segunda de las mencionadas concepciones ha dado origen a otras ciertas formas de individualismo. Como la idea subyacente en tal concepción es la de persona, puede decirse que la doctrina resultante de la afirmación del primado del individuo en este sentido es el personalismo (VÉASE). O, si se quiere seguir usando el nombre 'individualismo', puede calificarse más adecuadamente de "individualismo personalista'. Este tipo de individualismo-personalismo no niega, antes destaca la importancia del llamado "bien común" (VÉASE), pero este último no debe confundirse con ninguna forma de "totalitarismo". En efecto, de modo semejante a como el individualismo en sentido estricto se opone al colectivismo, el individualismo personalista se opone al llamado "transpersonalismo". El individualismo personalista no aspira a negar la libertad individual en único beneficio de la sociedad o la comunidad, sino más bien tiende a integrar los intereses individuales con los sociales o comunitarios. Una característica muy destacada del individualismo personalista es que tiene un fuerte componente "histórico", en tanto que el individualismo en sentido estricto es con frecuencia "ahistórico" y aun "antihistórico".

Debe observarse que ciertas formas de individualismo en sentido estricto

se acercan mucho a otras formas de individualismo personalista. La distinción entre las dos formas de individualismo, no es, pues, siempre tajante, como no lo es tampoco la distinción entre la concepción predominantemente positiva de la noción de individuo como "individuo humano".

El interés por la noción de individuo humano se ha desarrollado asimismo en la psicología, especialmente en dos direcciones de ésta. Por un lado, tenemos la tendencia a la clasificación de las individualidades. Aunque en tal clasificación los individuos sean usualmente agrupados en tipos (véase TIPO), el fundamento de toda clasificación de individuo es el examen de k individualidad. Por otro lado, tenemos la llamada "psicología individual" o estudio de los individuos humanos en sus caracteres diferenciales. Observemos que Adler (VÉASE) llama "psicología individual" a su propio sistema psicológico, fundado en la determinación del "estilo de vida" de cada individuo de acuerdo con la reacción que éste adopta frente a los sentimientos de inferioridad que surgen ya en la infancia. La "psicología individual", de Adler, es asimismo un método terapéutico por el cual se trata de hacer ver al individuo las fallas radicales de su vida y la dependencia en que se hallan sus reacciones frente al mundo social, a la profesión y a la vida sexual, de los citados sentimientos de inferioridad, cuyo origen básico se halla, según Adler, en minusvalías orgánicas.

Algunas de las obras citadas en la bibliografía de INDIVIDUO tratan también de la cuestión del "individuo humano". Para mayor información sobre este punto, y en particular sobre la cuestión de la relación entre individuo y sociedad o comunidad, véanse obras citadas en las bibliografías de los artículos COMUNIDAD, OTRO (EL), PERSONA, PERSONALISMO y SOCIOLOGÍA [en este último, la sección relativa a "sociedad, y doctrina y filosofía de la sociedad"]. Especialmente importantes son al respecto las obras de F. Tönnies, Theodor Litt, O. Spann, G. H. Mead, H. Bergson, J. Ortega y Gasset. — Véase además: M. Caullery, Célestin Bougie, Pierre Janet, Jean Piaget, Lucien Fèbvre, *L'individualité*, 1933.

Para el individualismo en diversos sentidos véase: G. Galo, *L'individualismo etico nel secólo XIX*, 1906. — G. Vidari, *L'individualismo nelle dottrine morale del secolo XIX*, 1909. — W. Fite, *Individualism*, 1911. — P. Archambault, *Essai sur l'individualisme*, 1913. — Georges Palante, *Pessimisme et individualisme*, 1913. — O. Diettrich, "Individualismus, Universalismus, Personalismus", *Kantstudien*, XIV (1917). — Ernst Horneffer, "Der moderne Individualismus", *Kantstudien*, XXIII (1919), 406-25. — Hermann Schmalenbach, "Individualität und Individualismus", *Kantstudien*, XXIV (1920), 365-88. — F. Koehler, *Wesen und Begriff des Individualismus*, 1922. — John Dewey, *Individualism, Old and New*, 1930. — Roger Étienne Lacombe, *Déclin de l'individualisme?* (1937). — W. E. Hocking, *The Lasting Elements of Individualism*, 1940 [Powell Lectures on Philosophy]. — C. Damur, *Der Individualismus als Gestalt des Abendlandes*, 1947.

La cuestión del individualismo y de la individualidad ha sido tratada asimismo desde el punto de vista de los "individuos en la naturaleza" y en particular desde el punto de vista de los "individuos orgánicos"; véanse entre las numerosas obras publicadas al respecto: L. B. Hellenbach, *Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart*, 1878. — J. Huxley, *The Individual in Animal Kingdom*, 1911. — Th. Haering, *Ueber Individualität in Natur- und Geisteswissenschaft*, 1926. — F. Raffaele, *L'individuo e la specie*, 1943. — Nos hemos referido a este punto en nuestro libro *El ser y la muerte*, 1962, especialmente págs. 133-42.

Para la cuestión de lo individual (o singular) en las ciencias históricas, véase NOMOTÉTICO.

INDIVIDUO. Como traducción del término ἄτομος (v. ATOMISMO) el vocablo latino *individuum* (= 'individuo') designa algo a la vez in-diviso e in-divisible. Se ha dicho que el individuo es algo indiviso, pero no necesariamente indivisible. Sin embargo, tan pronto como se divide un individuo desaparece como tal individuo. Es razonable, pues, admitir la indivisibilidad (en principio) del individuo.

Según R. Eucken (*Geschichte der philosophischen Terminologie* [1879, reimp., 1960], pág. 52), Cicerón empleó los términos *individuus y dividuus*. Pero no pareció darles un sentido filosófico técnico. Este sentido aparece, en cambio, en otros autores. Nos referiremos por lo pronto a dos de ellos, porque en cada uno se da una significación determinada de 'individuo'.

En *De providentia*, 5, Séneca define los individuos como entidades en las cuales nada puede separarse sin dejar de ser tales: *quaedam separan a quibusdam non possunt, coharent, individuae sunt.* El sentido de 'individuo' es aquí el de cualquier entidad indivisa e indivisible. El individuo no es necesariamente un ser singular y aislado, diferente de los demás, esto es, un ser que existe una sola vez. En cambio, Porfirio da en la *Isagoge* una definición de 'individuo' como entidad singular e irrepetible. Según Porfirio, los individuos (ἄτομα) son entidades tales como Sócrates, este hombre, esta cosa — entidades que poseen atributos que solamente se dicen de tal determinada entidad. Parece, pues, que los individuos en el sentido de Porfirio, τὰ ἄτομα, son los "cada cosa", τὰ καθ'ἕκαστα. Debe advertirse, sin embargo, que mientras los individuos propiamente dichos son entes completamente singulares, los individuos designados por la expresión τὰ καθ'ἕκαστα son, o pueden ser también, las *infimae species*, los "individuoides" o "atomoides", ἀτομοειδῆ, indeterminables por medio de género y diferencia.

El sentido que dio Porfirio a 'individuo' influyó grandemente sobre la mayor parte de autores medievales. Eucken indica que en la Edad Media se empleó *individuum* (y, en alemán, con Notke, *unspaltig*) como idéntico a "esto", "esta cosa", "este determinado ser", y que en este sentido se emplearon las expresiones *individualis* e *individualitas*, "las cuales solamente son aplicadas a la vida en general a partir de Leibniz, que representa aquí también el paso de la antigüedad a los tiempos modernos" (*Geistige Strömungen der Gegenwart* [1904], A3).

Al comentar la *Isagoge* de Porfirio, Boecio estimó que el vocablo *individuum* puede entenderse en tres sentidos: "Individuo se dice de varios modos. Se dice de aquello que no se puede dividir [*secari*] por nada, como la unidad o la mente; se dice de lo que no se puede dividir por su solidez [*ob soliditatem*], como el diamante; y se dice de lo que no se puede predicar de otras cosas semejantes, como Sócrates" *(Ad Isag.*, II). El primer sentido es general; el segundo, real o "físico"; el tercero, lógico. Los escolásticos medievales distinguieron con frecuencia entre estas nociones de 'in-

dividuo'. La noción más "general" de 'individuo' es la que fue llamada *individuum vagum (individuo vago)* (Cfr. Santo Tomás, *S. theol.*, I, q. XXX a 4). Ejemplos de tal "individuo vago" es "cualquier hombre", "cualquier árbol". El individuo vago se distingue de los demás individuos de la misma especie sólo numéricamente, a diferencia de la distinción de un individuo con respecto a otro por medio de las llamadas *notae individuantes* (características individuantes), tales como las clásicas siete *notae: forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen.*

Varias son las cuestiones suscitadas por la noción de individuo en sus aspectos real y lógico. En su aspecto real la cuestión más importante fue la tratada bajo el epígrafe "principio de individuación" (véase INDIVIDUACIÓN; véase también INDISCERNIBLES [PRINCIPIO DE LOS]). En su aspecto lógico la cuestión más importante fue la de la naturaleza del llamado por algunos autores "concepto individual". Este "concepto" es el de un nombre propio, como 'Pedro', o el de una descripción, como 'el hombre más alto de Montevideo en este momento'. Se dice a veces que tal concepto denota un individuo. Este individuo puede ser real como en 'mi amigo Antonio, aquí presente' (si hay tal amigo, Antonio, y si está presente), o "ideal", o todavía no real, como en 'el primer hombre que ha leído la *Odisea* en la Luna'. Muchos lógicos han destacado el carácter real (o posiblemente real) del objeto denotado por el susodicho "concepto individual", a diferencia del carácter "ideal" de las entidades designadas por conceptos genéricos. Con ello puede verse que los aspectos antes distinguidos del problema del individuo —el "real" y el "lógico"— no pueden siempre separarse por completo; en todo caso, el análisis de uno de estos aspectos revierte con frecuencia sobre el otro.

Junto a las cuestiones real y lógica puede mencionarse una cuestión gnoseológica: la que se refiere a la cognoscibilidad, y a la forma de cognoscibilidad, de algo individual. Una doctrina muy común ha sido la de declarar el carácter "incomunicable" del individuo: *Individuum est incommunicabile*, por cuanto lo que se dice de él es algo universal (uno o varios predicados). A consecuencia de ello, varios autores han indicado que del individuo sólo puede tenerse un conocimiento "intuitivo". Otros han manifestado que lo único que puede hacerse con un individuo es "mostrarlo".

Las doctrinas medievales sobre la noción de individuo son más complejas de lo que pueden hacer presumir las anteriores indicaciones. Por la naturaleza de la presente obra nos vemos precisados a silenciar muchos aspectos de la cuestión que ahora nos ocupa. Indiquemos, sin embargo, a modo de ilustración, que no siempre se admitió que el individuo como tal fuera un ser simple. Por ejemplo, Duns Escoto hizo notar que la noción de individuo contiene por lo menos dos principios: su naturaleza y su entidad individuante, entre las cuales no hay distinción (VÉASE) real, ni tampoco racional, sino formal.

En la filosofía moderna encontramos muy diversos modos de considerar la cuestión de la naturaleza del individuo y de lo individual. Por un lado, ciertos filósofos han tratado esta cuestión bajo el aspecto de la relación entre los entes singulares y la totalidad del universo (o del "ser"). Se ha preguntado a tal efecto si los entes singulares son o no simples modos de una substancia única. La respuesta de Spinoza es positiva; la de Leibniz, negativa. Este autor ha destacado hasta el extremo la singularidad de cada individuo. En general, ha habido dentro de la filosofía moderna la tendencia a considerar el individuo como algo singular. La plena identificación entre individualidad y singularidad es afirmada por Wolff al decir que el individuo como ente singular es aquel ente que se halla completamente (es decir "omnímodamente") determinado: "ens singulare, *sive* Individuum *esse illud, quod omnimode determinatum est" (Ontología*, $ 227). Según Wolff, la noción de individuo se compone de la noción de especie (bajo la cual cae) y de la diferencia numérica (*ibid.*, $ 240). Los autores empiristas se han inclinado por lo general a poner de relieve el puro "ser dado" de todo lo individual: el individuo es entonces un *datum* irreductible. Para Kant la noción de individualidad está determinada por la aplicación empírica de diversas categorías (véase CATEGORÍA). Hegel ha analizado la noción de individuo desde el punto de vista de la posibilidad de su "individualización". El individuo meramente particular es para Hegel un individuo incompleto; sólo en el proceso del desenvolvimiento dialéctico llega el individuo a superar la negatividad de su ser abstracto por medio de determinación. Con ello puede llegarse a la idea de un "individuo universal" o individuo concreto que es a la vez singular y completo.

El concepto de individuo ha sido también objeto de numerosos análisis y especulaciones en cuanto "individuo humano" (y también en cuanto "yo", "ego", "persona", etc.). Muchos de estos análisis y especulaciones han usado nociones derivadas del estudio del concepto de individuo desde los puntos de vista general, real y lógico a que antes nos hemos referido. Sin embargo, dado el sentido distinto que tiene en este caso el término 'individuo' nos referimos a este punto con más detalle en el artículo Individualismo (VÉASE).

En la época contemporánea ha sido frecuente tratar la cuestión de lo individual y del individuo con referencia a problemas tales como el *status* ontológico de los entes individuales (o, con frecuencia, de los entes "particulares" o "singulares"), la expresión lógica de tales entes individuales, las condiciones de su conocimiento, etc., etc. La cuestión del individuo y de lo individual ha sido, así, tratada desde varios puntos de vista: lógico, ontológico, metafísico, etc. En general, es difícil encontrar una filosofía contemporánea que no se haya ocupado de algún modo de este problema. Sin embargo, hay ciertas filosofías que han colocado este problema en el centro de la reflexión. Tal ocurre, por ejemplo, con ciertos autores nominalistas (como Nelson Goodman), para quienes el universo es "un universo de individuos". En tal caso se admiten ontológicamente sólo entidades concretas (individuos) y no entidades abstractas — si bien "no admitir entidades abstractas" no quiere decir ni mucho menos negarse a operar lógicamente con ellas. Importante es asimismo el problema de la noción del individuo y de lo individual en P. F. Strawson, el cual se ha ocupado del problema de cómo pueden "identificarse las entidades particulares" y de las diversas clases de tales entidades. Ello significa, según dicho autor, ave-

riguar las características de los esquemas conceptuales mediante los cuales se habla acerca de entes particulares. La identificación en cuestión no es, sin embargo, suficiente, pues las personas son, como reconoce Strawson, entes individuales que no pueden identificarse del mismo modo que las cosas particulares. En ambos casos se trata de categorías primitivas de individualidad. Zubiri se ha ocupado asimismo de la cuestión del individuo, distinguiendo entre un tipo de individuo que es un *singulum*, un ente singular, y un tipo de individuo que es plenamente individuo, es decir, entre individualidad singular e individualidad *stricto sensu*. Por tanto, no es admisible para Zubiri la equivalencia tradicional *singulare sive individuum*. La "individualidad estricta significa la constitución real íntegra de la cosa con todas sus notas, sean éstas diferentes de las de otros individuos, o sean, por el contrario, comunes total o parcialmente a varios otros individuos o incluso a todos". Hay en la realidad los dos tipos de individualidad: meros *singuli* e individuos propiamente dichos (incluyendo algunos entes que, como el hombre, sólo son individuos *stricto sensu* y nunca *singuli*). El autor de la presente obra se ha ocupado asimismo de la cuestión de la estructura del individuo y de la individualidad. Todas las realidades son individuales (son "seres particulares"), pero existen "grados de individualidad" que son a la vez grados de discernibilidad. La individualidad puede, pues, "decirse de muchas maneras": sólo formalmente puede hablarse de "individualidad como tal".

Indicamos primero algunas obras en las cuales se estudia la cuestión de la naturaleza del individuo y de lo individual desde varios puntos de vista. Algunas de estas obras se refieren de modo especial al problema del "individuo humano"; complétense con los títulos citados en la bibliografía de INDIVIDUALISMO.

W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität*, 1896. — Hans Pichler, "Zur Lehre von Gattung und Individuum", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I (1918). — R. Müller-Freienfels, *Philosophie der Individualität*, 1921. — Johannes Volkelt, *Das Problem der Individualität*, 1928. — A. Müller, *Das Individualitätsproblem und die Subordination der Teile*, 1930. — R. Bella, *L'individuo. Saggio di filosofia*, 1935. — Varios autores, *The Problem of the Individual*, 1937 [University of California Publications in Philosophy, 20]. — A. Lucca, *I rapporti fra l'individuo e l'universo*, 1937. — Jorge Millas, *Idea de la individualidad*, 1943.

Para obras sobre la noción de individuo e individualidad en varios autores, véase:

D. Badereu, *L'individuel chez Aristote*, s/f. [1936]. — C. Hummel *Nicolaus Cusanos. Dar Individualitätsprinzip in seiner Philosophie*, 1961. — Geneviève Lewis, *L'individualité selon Descartes*, 1950. — Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925 [separata del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII], reimp., 1962. — F. Meinecke, *Schiller und der Individualitätsgedanke*, 1938 [especialmente en el sentido del "individuo humano"]. — A. J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère*, 1963 [Descartes, Corneille, Retz, La Rochefoucauld, Molière, Bossuet, La Bruyère, Pascal].

Sobre la llamada "causalidad individual", véase Augustin Jakubisiak, *Vers la causalité individuelle*, 1947.

Respecto a los trabajos contemporáneos a que nos referimos al final del artículo, citamos:

Nelson Goodman, "A World of Individuals", en Alonzo Church, Nelson Goodman e I. M. Bocheński, O. P., *The Problem of Universals. A Symposium*, 1956, págs. 15-31. — P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959, *passim*. — Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 1962, especialmente pág. 164 y sigs. — José Ferrater Mora, *El Ser y la Muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, 1962, especialmente pág. 127 y sigs.

INDUCCIÓN. En varios pasajes de sus diálogos Platón ha empleado los verbos ἐπάγειν y ἐπάγεσθαι (traducidos, según los casos, por 'inducir', 'conducir a', 'dirigir hacia'). De estos verbos se ha formado el sustantivo ἐπαγωγή (*epagoge*, traducido por *inductio*, 'inducción'). Por lo pronto, el uso platónico no tiene carácter técnico. Así, Platón emplea en un pasaje de sus diálogos (véase bibliografía de este artículo) el verbo ἐπάγειν con un sentido psicológico y pedagógico (aunque con algunas implicaciones gnoseológicas y metafísicas): se trata de ver cómo se puede "inducir" a alguien (a un niño) a adquirir un conocimiento, esto es, a "conducirlo" a la adquisición del conocimiento de lo todavía ignorado. En otro pasaje Platón se refiere al hecho de "aducir" un testimonio en apoyo de un decir. Pero ello no significa que Platón no haya tenido ninguna idea acerca de lo que ha sido considerado luego (cuando menos por algunos autores) como el procedimiento indirecto κατ' ἐξοχήν. En efecto, en un tercer pasaje el filósofo expresa la idea (ya tocada en múltiples otros lugares de sus diálogos) de que el alma puede —y aun tiene por misión esencial— elevarse desde la consideración de las cosas sensibles hasta la contemplación de "lo que hay de más excelente en la realidad" — lo que significa, a su entender, los principios. Ello parece posible a causa de la existencia de un método dialéctico, el cual va rechazando hipótesis para elevarse hasta proposiciones de carácter cada vez más universal. Ahora bien, aun acentuando hasta el extremo los precedentes platónicos, lo cierto es que el primer pensador que proporcionó un concepto suficientemente preciso de la inducción, y que introdujo los términos ἐπάγειν y ἐπαγωγή como vocablos técnicos para designar un cierto proceso de razonamiento, fue Aristóteles.

Sin embargo, hay cierta dificultad para conciliar dos modos, como el Estagirita cuando habla de la inducción. Por un lado, en efecto, insiste en que hay una diferencia entre silogismo (VÉASE) e inducción: en el primero el pensamiento va de lo universal a lo particular (o, mejor, de lo más universal a lo menos universal), mientras que en el segundo el avance se efectúa de lo particular a lo universal (o, mejor, de lo menos universal a lo más universal). Así, el razonamiento:

> (Si) todos los seres vivientes están compuestos de células,
>
> (y) todos los gatos son seres vivientes
> (entonces) todos los gatos están compuestos de células,

es un ejemplo de silogismo, mientras que el razonamiento:

> (Si) el animal A, el animal B, el animal C están compuestos de células,

(y) el animal A, el animal B, el animal C son gatos, (entonces) todos los gatos están compuestos de células,

es un ejemplo de inducción. Por otro lado, el Estagirita relaciona asimismo la inducción con el silogismo, haciendo de la primera una de las formas del segundo. Así, el razonamiento:

(Si) el oro, la plata, el cobre, el hierro son conductores de electricidad,

(y) el oro, la plata, el cobre, el hierro son metales,

(entonces) todos los metales son conductores de electricidad,

es un ejemplo de inducción. Advirtamos que, no obstante ciertas apariencias, la forma de este último razonamiento no es igual a la del precedente. Primero, las dos premisas de aquél contienen una enumeración de individuos, en tanto que las dos premisas de éste enumeran géneros o clases ('el oro' es el nombre que designa la clase de todos los objetos de oro, 'la plata' es el nombre de la clase que designa todos los objetos de plata, etc.). Segundo, se presupone en el último ejemplo que si simbolizamos las clases enumeradas en las dos premisas por '*A*', la propiedad 'ser conductores de electricidad' por '*B*', *y* la propiedad 'ser metales' por '*C*' la clase *C* no es más amplia que la clase A.

La dificultad apuntada puede resolverse (siguiendo las indicaciones de W. D. Ross) del modo siguiente: (1) Movido por su descubrimiento del silogismo y por su idea de que sólo él es un razonamiento válido, Aristóteles tendió a hacer depender la (perfecta) validez del razonamiento inductivo de la (perfecta) validez del razonamiento silogístico. (2) El primero de los razonamientos inductivos citados es un ejemplo de razonamiento inductivo imperfecto, en tanto que el segundo de los razonamientos inductivos es un ejemplo de razonamiento inductivo perfecto. (3) El razonamiento inductivo perfecto es un caso límite del razonamiento inductivo en general; aunque posible, es excepcional, porque puede aplicarse con éxito sólo a aquellos objetos que pueden ser enumerados por entero y cuyas propiedades son fácilmente obtenibles por abstracción. (4) El razonamiento inductivo perfecto no es equivalente, empero, a una inferencia aparente, en la cual no se haga sino repetir lo mismo mediante otro concepto, pues se introduce una conexión racional efectiva entre un concepto (en el ejemplo anterior, el concepto expresado por 'metal') y otro concepto inferido de aquél (en el mismo ejemplo, el concepto expresado por la propiedad 'ser conductor de electricidad'). (5) Una exposición suficiente de la doctrina aristotélica de la inducción debe tener en cuenta los razonamientos inductivos perfectos en tanto que razonamientos inductivos límites (y considerar, pues, que puede haber relación entre silogismo e inducción), y los razonamientos inductivos imperfectos en tanto que expresan los razonamientos inductivos más habituales (y considere, pues, que no hay diferencia entre silogismo e inducción). (6) La inducción más habitual (la imperfecta) es un procedimiento que, a diferencia del razonamiento deductivo, no opera a base de una "visión" directa de la conexión o conexiones racionales entre los términos empleados, sino a base de una especie de "mediación psicológica" hecha posible por una "revisión de los casos particulares". (7) La inducción perfecta, que va siempre de la esencia al género (o de una clase dada a otra clase de orden superior a ella) presupone una inducción imperfecta, que va usualmente de los individuos a la especie.

De esta doctrina aristotélica, la escolástica medieval —especialmente la más influida por el Estagirita— tomó sobre todo una dirección: la que consiste en contraponer la inducción al silogismo. Se trata de una contraposición que afecta solamente a la forma de la inducción (*formaliter*) y no a la materia (*materialiter*), pues no hay inconveniente en que se presente la materia de la inducción silogísticamente. Pero como lo que importa lógicamente es la forma, la contraposición de referencia es considerada como fundamental. El proceso inductivo se basa, según la citada concepción escolástica, en una enumeración suficiente que, arrancando de los entes singulares (plano sensible) desemboca en lo universal (plano inteligible). Ahora bien, una vez admitido esto, hay que precaverse contra ciertas interpretaciones que los escolásticos (tomistas y neotomistas) estiman incorrectas. Así, Maritain indica (siguiendo a Alberto el Grande, Santo Tomás y Juan de Santo Tomás) lo siguiente. (a) El proceso inductivo, aunque usualmente de índole ascensional, puede manifestarse también como un descenso que lleva la mente de un universal a sus partes subjetivas y a los ciatos singulares de la experiencia; lo importante no es tanto el ascenso o descenso como el hecho de que mientras en el silogismo el núcleo en torno al cual gira la argumentación es un término o un concepto (el término medio), en la inducción es una enumeración de individuos o partes. (b) El mecanismo inductivo es reversible; el mecanismo silogístico, irreversible. (c) En el silogismo se identifican dos términos o conceptos con un tercer término; en la inducción se establece una conexión entre individuos y un concepto universal. (d) El proceso inductivo no puede, pues, reducirse a un silogismo (ni a un entímema cuya premisa mayor no se halla expresada, ni a un silogismo de la tercera figura). (e) La inducción no consiste en pasar de un cierto número de individuos de una colección a la colección entera (ya sea en tanto que colección o bien como colección compuesta simplemente de un número de individuos como individuos), pues en el primer caso la inducción se convierte en un razonamiento defectuoso y en el segundo en una tautología: la inducción (basada en enumeración incompleta) no pasa de *algunos a todos*, sino de *algunos* a *todo*. (f) Hay una analogía entre inducción y abstracción (VÉASE), pero no deben identificarse, pues se trata de dos distintas operaciones de la mente que desembocan en dos diferentes formas de lo universal: la primera, en proposiciones universales como objetos de juicio; la segunda, en universales como objetos de aprehensión simple. Esta última característica es importante en el sentido de que pretende mostrar que, por un lado, hay cierta relación entre la inducción aristotélica (interpretada en la forma antedicha) y el proceso que en Platón desempeña a veces el papel de un razonamiento inductivo, y que, por

otro lado, son procesos distintos.

El problema de la inducción despertó el interés de muchos filósofos modernos, en particular de los que se propusieron analizar y codificar los procesos de razonamiento que tenían lugar (o que suponían tenían lugar) en las ciencias naturales. Importante al respecto fue la contribución de Francis Bacon (VÉASE). Este autor (como otros de la época) planteó con insistencia la cuestión del tipo de enumeración que debía considerarse como propio del proceso inductivo científico. Observando que en las ciencias se llega a la formulación de proposiciones de carácter universal partiendo de enumeraciones incompletas, formuló en sus tablas de presencia y ausencia una serie de condiciones que permiten establecer inducciones legítimas. Se ha alegado al respecto que no es justo contraponer la inducción baconiana a la inducción aristotélica, pues el Estagirita y otros autores antiguos y medievales no excluyeron las inducciones basadas en enumeraciones incompletas; lo que hicieron fue distinguir entre enumeraciones completas y enumeraciones incompletas, agregando que si bien ambas son suficientes para producir inducciones legítimas, sólo las primeras exhiben claramente el mecanismo lógico del proceso inductivo. Observemos, sin embargo, que hay cuando menos ciertas diferencias entre el concepto baconiano y el aristotélico de inducción. Por ejemplo, en este último no se niega que hay ciertas relaciones (sobre todo analógicas) entre el proceso inductivo y la abstracción, por cuyo motivo suele tomarse como punto de apoyo una concepción realista de los universales (sea realista platónica; sea, más frecuentemente, realista moderada). En cambio, en el primer concepto se prescinde de las relaciones analógicas, por cuyo motivo suele tomarse como punto de apoyo una concepción nominalista de los universales. La inducción aristotélica ha sido llamada por algunos "positiva"; la baconiana ha sido llamada a veces "negativa". En esta última desempeña un papel importante la noción de generalización.

Desde Bacon hasta el siglo XIX se han destacado las siguientes concepciones de la inducción:

(A) Concepciones basadas en las ideas baconianas, adoptadas por algunos autores de tendencia empirista.

(B) Concepciones fundadas en las ideas aristotélicas, adoptadas por la mayor parte de autores escolásticos y por otros de tendencia realista moderada y conceptualista.

(C) Concepciones que han insistido en una noción "positiva" de la inducción, casi equivalente a la idea platónica de "ascenso" de la mente desde los particulares a los principios, adoptadas por varios racionalistas, y en particular por Leibniz.

(D) Concepciones según las cuales el razonamiento inductivo se basa en el hábito (v.) engendrado por la observación de que ciertos acontecimientos siguen normalmente a otros, de modo que puede predecirse que tal seguirá ocurriendo en el futuro. Originador de estas teorías fue Hume.

(E) Concepciones según las cuales los juicios inductivos —o, mejor, la justificación de tales juicios— se explica por la estructura de la conciencia trascendental. El padre de estas concepciones fue Kant.

Durante el siglo XIX se destacaron varias teorías de la inducción. Nos limitaremos a mencionar algunas. A. Gratry consideró la inducción como equivalente a la dialéctica (v.); por medio de ella se evita la identificación deductiva y se puede pasar a "lo otro". Nos hemos extendido sobre el asunto en el artículo sobre Gratry (v.). John Stuart Mill desarrolló un sistema de lógica inductiva, uno de cuyos más importantes, y conocidos, resultados, son los cánones de inducción a que nos hemos referido más detalladamente en el artículo CANON. J. Hershel y W. Whewell llevaron a cabo diversas investigaciones sobre la naturaleza del razonamiento inductivo. Fundamental en este respecto fue la noción de coligación (v.) propuesta por Whewell. Ideas importantes sobre la inducción se deben a Peirce (v.) y a Lachelier (v.). Una cuestión muy debatida durante el siglo XIX fue la del llamado "fundamento de la inducción" a que nos referiremos luego.

Durante el siglo actual se han propuesto varias teorías sobre la naturaleza y formas de inducción. A. Lalande cree que debe distinguirse entre varios tipos de inducción. Por lo pronto, hay un concepto amplio, según el cual la inducción es una operación que se ejecuta cuando se alcanza una conclusión determinada sobre un hecho partiendo de otro hecho (se "induce" de este o aquel dato que tal determinada persona ha cometido un crimen). Ésta es la "inducción reconstructiva", usual en los diagnósticos de enfermedades y en las pruebas jurídicas. Luego, hay un concepto estricto, según el cual la inducción es el proceso de razonamiento que va de lo particular a lo universal (o de los hechos a las leyes), que no es sino el paso de lo más especial a lo más general. Este concepto estricto se subdivide en dos formas. Primero, la "inducción amplificadora" o "inducción ordinaria", consistente en enunciar un juicio universal sobre una serie de objetos "cuya reunión permitiría solamente un aserto particular con el mismo sujeto y el mismo predicado". Segundo, la "inducción completa" o "inducción formal", consistente en "enunciar en una sola fórmula, relativa a una clase o a un conjunto, una propiedad que ha sido afirmada separadamente de cada uno de los términos que abarca esta clase o de los elementos que componen este conjunto". Ejemplo de la primera forma es la inducción en el sentido de J. S. Mill, vinculada a la prueba experimental. Ejemplos de la segunda son el silogismo aristotélico, las pruebas de control efectivo sobre un número determinado de individuos, y todos los casos en los cuales hay enumeraciones completas.

J. Łukasiewicz ha definido la inducción como una de las clases posibles de reducción (VÉASE), la "reducción inductiva". El proceso de reducción es ejemplificado en un razonamiento condicional tal como:

Si *p*, entonces *q*,
q,
entonces *p*.

La lógica proposicional declara que este razonamiento es una falacia, pues del hecho de que se afirme '*q*' no se deduce forzosamente que tengamos '*p*'. En efecto, el ejemplo:

Si se difunde la vacuna Salk,
disminuye la poliomielitis.
Disminuye la poliomielitis.
Entonces, se difunde la vacuna Salk,

muestra intuitivamente cuán inadecuado es semejante tipo de razonamiento en la lógica deductiva, ya que

puede disminuir la poliomielitis por otros motivos que por la difusión de la vacuna Salk. Sin embargo, esta falacia constituye, según Lukasiewicz, la base del razonamiento inductivo. Para que tengamos éste es menester, empero, restringir la reducción a una de sus clases: es la que tiene lugar cuando hay una generalización de la conclusión. Esta definición de 'inducción' supone que quedan excluidos de ésta ciertos razonamientos que muchos autores consideran de índole inductiva. Así, queda excluida la llamada *inducción matemática* — según la cual si F es una propiedad del número 1 y es una propiedad del número η y, por lo tanto, del número η + 1, es una propiedad de todo número. También queda excluida la llamada *inducción sumativa* — según la cual si tenemos un cierto número de elementos de una clase dada que son todos sus elementos, y si una propiedad corresponde a cada uno de los elementos enumerados, tal propiedad pertenece a todos los elementos de la clase dada. Se observará que la eliminación de esta última forma equivale a la negación de esa inducción perfecta que para ciertos autores es la única admisible. La inducción no es entonces un mero procedimiento para la formación de conceptos y, por lo tanto, un procedimiento en el sentido en el que hablamos de "procedimiento por abstracción"; es un procedimiento para ejecutar razonamientos.

Las doctrinas sobre la inducción y sobre el razonamiento inductivo —especialmente sobre el razonamiento inductivo como razonamiento probable— han proliferado en el siglo actual. Nos ocuparemos luego con más detalle de algunos de los problemas fundamentales tratados y de algunas de las teorías más destacadas. Por el momento damos simplemente una lista de autores que se han ocupado del problema de la inducción desde muy diversos puntos de vista: M. Black, R. G. Braithwaite, C. D. Broad, R. Carnap, J. P. Day, M. Dorolle, S. Goldberg, N. Goodman, C. G. Hempel, J. J. Katz, J. M. Keynes, J. G. Kemeny, W. Kneale, A. N. Kolmogorov, A. Lalande, H. Leblanc, C. I. Lewis, J. Lukasiewicz, E. Nagel, J. Nicod, E. Parzen, C. S. Peirce, H. Poincaré, E. Poirier, K. R. Popper, F. P. Ramsey, H. Reichenbach, B. Russell, P. Suppes, A. Tarski, R. von Mises, G. H. von Wright [incluimos los nombres precedidos por 'von' en la letra V de la anterior enumeración], F. Waismann, D. C. Williams, J. O. Wisdom. A algunos de estos autores hemos dedicado artículos especiales. Las obras al respecto de la mayor parte de ellos figuran en las bibliografías del presente artículo y de los artículos CONFIRMACIÓN y PROBABILIDAD. Es difícil, además de comprometido, destacar nombres, pero es indudable que Carnap, Goodman, Hempel, Keynes, Leblanc, Nicod, Peirce, Popper, Reichenbach, von Mises y von Wright son nombres aquí fundamentales.

Según apuntamos, las teorías actuales sobre la inducción son muy diversas y es sumamente difícil presentar en orden razonable siquiera las fundamentales. Puede ayudar a comprender algunas de las teorías actuales sobre el razonamiento inductivo seguir a Nelson Goodman y distinguir entre "el viejo problema de la inducción" y el "nuevo enigma de la inducción".

El "viejo problema de la inducción" —abundantemente tratado en el siglo XIX— es, en substancia, el problema de la "justificación de la inducción". Se trata del problema de por qué se estiman válidos los juicios (o ciertos juicios) sobre casos futuros o desconocidos, es decir, del problema de por qué algunas de las llamadas "inferencias inductivas" son aceptadas como válidas. Una solución típica a este problema consistió en mostrar que la validez del razonamiento inductivo se funda en la ley de uniformidad de la Naturaleza, según la cual si dos ejemplos concuerdan en algunos respectos, concordarán en todos los respectos. A dicha ley se ha agregado a veces (como indica J. O. Wisdom) la llamada "ley de causación universal". Algunos filósofos creen que la primera ley basta; otros, que la segunda; otros, que son equivalentes. Ciertos autores contemporáneos (Keynes, Broad) han intentado sustituir las dos leyes anteriores por otras, que Wisdom resume en las dos siguientes: el principio de la limitación de la variedad independiente, y el principio de la generación uniforme de propiedades. Otros autores postulan ciertos principios tales como el de continuidad espacio-temporal, con el fin de justificar la validez del razonamiento inductivo. Ante la dificultad de este problema, Poincaré indicó ya que "es tan difícil justificar el principio de inducción como prescindir de él".

El "viejo problema de la inducción" queda "disuelto" tan pronto como se sigue a Hume en pensar que lo que importa no es cómo se pueden justificar las predicciones, sino por qué se formulan predicciones. Puede pensarse que esto equivale a dar una interpretación "meramente psicológica" o "meramente genética" de las predicciones. Pero no hay tal. Establecer si una inferencia inductiva está o no de acuerdo con las reglas generales de la inducción es una cuestión lógica (y epistemológica), pero no, o no necesariamente, una cuestión psicológica. También es una cuestión lógica (y epistemológica) y no, o no necesariamente, una cuestión psicológica la de establecer en qué medida una regla general de inducción está de acuerdo con determinadas inferencias inductivas. El "nuevo problema de la inducción" es, así, el problema del ajuste mutuo entre normas de inducción e inferencias inductivas. Es sólo cuando se intenta determinar cómo se efectúa este ajuste que surge, según Goodman, "el nuevo enigma de la inducción".

Es común en la época actual tratar la cuestión de la inducción en estrecha relación con la cuestión de la probabilidad (VÉASE). Dos escuelas se han enfrentado al respecto. Según una de ellas (representada, entre otros, por von Mises y Reichenbach) el problema de la inducción debe tratarse desde el punto de vista de la teoría frecuencial de la probabilidad. Las inferencias inductivas se convierten entonces en "inferencias estadísticas". Según otra escuela (representada por la mayor parte de autores que han estudiado el problema: Keynes, Carnap, Hempel, Goodman, etc.), el problema de la inducción debe tratarse desde el punto de vista de la probabilidad como grado de confirmación. En este último caso la noción principal aquí implicada es la noción de confirmación. Nos hemos referido al asunto con más detalle en el artículo sobre esta noción; en él hemos expuesto, además, algunas de las llamadas "paradojas de la confirmación". El artículo CONFIRMACIÓN puede con-

siderarse, pues, como una ampliación del presente.

Concluyamos indicando que H. Leblanc ha intentado mediar en la disputa entre la noción de probabilidad como frecuencia relativa (probabilidad estadística, que da lugar a "inferencias estadísticas") y la noción de probabilidad como medida (lo que podría llamarse "medida evidencial") de una proposición por otra (probabilidad inductiva, que da lugar a "inferencias inductivas"). A tal efecto ha mostrado que las probabilidades estadísticas pueden ser transferidas a proposiciones, convirtiéndose en valores de verdad, y a la vez que las llamadas "probabilidades inductivas" pueden ser reinterpretadas como evaluaciones de valores de verdad. Se muestra de este modo que "tanto las probabilidades estadísticas como las probabilidades inductivas pueden ser tratadas como medidas teorético-sentenciales, y que las últimas pueden ser calificadas de evaluaciones de las primeras" (*op. cit. infra.* Prefacio).

Los tres pasajes mencionados de Platón se hallan respectivamente en: *El Pol.*, 278 A; *Rep.*, II 364 C y *Rep.*, VII 533 C. Pasajes importantes donde Aristóteles trata de la inducción son: *Top.*, 105 a 13-16; 157 a 18; *An. Pr.*, 68 b 13-35; *An. Post.*, 72 b 29; 81 a 40. El *locus classicus* del Estagirita usualmente citado al respecto es *An. Pr.*, II 23, pero no hay que restringirse al mismo. Las referencias a W. D. Ross proceden de su *Aristotle*, 1923, 5ª ed., 1949 (trad. esp. *Aristóteles*, 1957). Véase también M. Consbruh, 'Ἐπαγωγή und Theorie der Induktion bei Aristoteles", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, V (1892), y S. Vanni-Rovighi, "Concezione aristotelico-tomistica e concezioni moderne dell'induzione", *Rivista di filosofia neoescolastica* (1934). — Pasajes importantes de Alberto el Magno en *Prior*, i, II, tract. VII, cap. iv, y de Santo Tomás en los coment. a *An. Post.*, lect. 30. Las referencias a J. Maritain proceden de su *Petite Logique*, Cap. III, sec. 3, A y B. — Para las concepciones del Padre Gratry sobre la inducción, véase Julián Marías, *La filosofía del Padre Gratry*, 1941, 2ª ed., 1948, reimp. y ampliado en *Obras completas*, de Julián Marías IV (1959), págs. 146-314. — Para Francis Bacon, Hume, W. Whewell, J. Lachelier y J. M. Keynes, véanse bibliografías en artículos dedicados a estos autores. — Las ideas de A. Lalande, en *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945). — Para J. Łukasiewicz, véase la exposición de I. M. Bocheński en *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, 1954 (V, 17) (trad. esp.: *Los métodos actuales del pensamiento*, 1957). — Para R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, 1950, 2ª ed., 1962 (es la Parte I de una obra cuyo título general es *Probability and Induction*; anticipación de la Parte II en el folleto *The Continuum of Inductive Methods*, 1952). — Para J. O. Wisdom, *Foundations of Inference in Natural Science*, 1952, Parte III. — La referencia a H. Poincaré procede de su obra *La valeur de la science*, 1905 (trad. esp.: *El valor de la ciencia*, 1929). — Las ideas de N. Goodman, en *Fact, Fiction, and Forecast*, 1955, págs. 63-126. — Las de H. Reichenbach, en *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935 (trad. inglesa ampliada y revisada por el autor: *The Theory of Probability*, 1949) y *Experience and Prediction*, 1938. — Las de R. von Mises, en *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad*, 1948). — Hugues Leblanc, en *Statistical and Inductive Probabilities*, 1962.

Otros trabajos sobre inducción, probabilidad, inferencia, etc.: E. F. Apelt, *Die Theorie der Induktion*, 1854. — E. Benzoni, *L'induzione*, 2 vols., 1894. — C. D. Broad, "On the Relation between Induction and Probability, I", *Mind*, N. S., XXVII (1918), 389-404. — Íd., íd., "On the Relation, etc. II", *ibid.*, XXIX (1920), 11-45. — Íd., íd., "The Principles of Demonstrative Induction, I", *ibid.*, XXXIX (1930), 302-17. — Íd., íd., "The Principles, etc., II", *ibid.*, XXXIX (1930), 426-39. — Íd., íd., "H. von Wright on the Logic of Induction, I", *ibid.*, LIII (1944), 1-34. — Íd., íd., "H. von Wright, etc., II", *ibid.*, LIII (1944), 97-119. — Íd., íd., "H. von Wright, etc., III", *ibid.*, LIII (1944), 193-214. — Jean Nicod, *Le problème logique de l'induction*, 1924, reimp., 1961. — M. Dorolle, *Les principes de l'induction*, 1926. — Lidia Peradotto, *Aporte al problema de la inducción*, 1928 [monografía]. — H. H. Dubs, *Rational Induction. Analysis of the Method of Science and Philosophy*, 1930. — H. Jeffreys, *Scientific Inference*, 1931. — Íd., íd., *Theory of Probability*, 1939. — J. P. Guille, *El razonamiento inductivo*, s/f. (1931). — Émile Poirier, *Remarques sur la probabilité des inductions*, s/f. (1932). — H. Feigl, "The Logical Character of Induction", *Philosophy of Science*, I (1934), 20-9. — K. R. Popper, *Die Logik der Forschung*, 1935 (trad. inglesa, ampliada por el autor: *The Logic of Scientific Discovery*, 1959 [trad. esp.: *La lógica del descubrimiento científico*, 1960]). — Íd., íd., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, 1963. — P. Siwek, *La structure logique de l'induction*, 1936 [monografía]. — E. Nagel, *Principles of the Theory of Probability*, 1939 [International Encyclopedia of Unified Science, I, 6]. — G. H. von Wright, *The Logical Problem of Induction*, 1941 [Acta Philosophica Fennica, 3], 2ª ed., 1957. — Íd., íd., *A Treatise on Induction and Probability*, 1951, 2ª ed., 1957. — Donald Williams, *The Ground of Induction*, 1947. — W. Kneale, *Probability and Induction*, 1949. — R. G. Braithwaite, *Scientific Explanation*, 1953. — Roy F. Harrod, *Foundations of Inductive Logic*, 1957. — S. F. Barker, *Induction and Hypothesis. A Study in the Logic of Confirmation*, 1957. — Georges J. Mourelos, Παραγωγή καὶ ἐπαγωγή 1959 (*Deducción e inducción*). — S. Issman, *Les problèmes de l'induction*, 1960 [monog.]. — J. P. Day, *Inductive Probability*, 1961. — Gerold J. Katz, *The Problem of Induction and Its Solution*, 1962. — W. Ross Ashby, D. E. Berlyne, R. B. Braithwaite *et al.*, *Induction: Some Current Issues*, 1963, ed. Henry E. Kyburg, Jr. y E. Nagel.

Véase también la bibliografía de CONFIRMACIÓN, especialmente los trabajos de Hempel y Goodman en ella mencionados. — Véanse asimismo bibliografías de HIPÓTESIS, INFERENCIA, PROBABILIDAD.

INERCIA. El termino inercia tiene por lo menos dos sentidos: el sentido psicológico y el sentido físico. En el primer sentido se llama "inercia" a la ausencia de voluntad o de energía para contrarrestar una inclinación. La inercia es entonces una ausencia de iniciativa, una especie de abulia o completa indiferencia (VÉASE). En el segundo sentido la inercia (*inertia*) o fuerza inercial (*vis inertiae*) es un concepto fundamental de la física, y especialmente de la mecánica en cuanto estudio de las leyes del movimiento de los cuerpos.

Por la importancia que ha tenido el concepto físico y mecánico de inercia en la filosofía moderna diremos unas palabras sobre el mismo y su historia.

Según Aristóteles, el movimiento (v.) de los cuerpos puede tener lugar de dos modos. Por una parte, hay los movimientos naturales. Éstos consisten en el movimiento de los elementos

hacia su lugar (VÉASE) natural; así, el fuego se mueve "hacia arriba" y "la tierra" (los cuerpos pesados) se mueve "hacia abajo". Por otra parte, hay los movimientos "violentos", o movimientos que un cuerpo imprime a otro haciéndolo moverse en una cierta dirección. Así, la piedra lanzada por la mano se mueve con un movimiento "violento" hasta perder la "fuerza" que se le había impreso y caer hacia su "lugar natural". En este sentido, "todo móvil es movido por algo" (*Phys.*, VII, 1, 242 a 14). Pero, además, es menester que lo que mueve el móvil esté en contacto con el móvil. Cuando un cuerpo empuja a otro, no parece haber problema: el segundo cuerpo deja de moverse cuando el primero deja de empujarlo. Pero cuando se lanza una piedra surge el problema de cómo se mantiene la piedra en "contacto" con lo que la mueve. Aristóteles imaginó que hay una "comunicación" de fuerza a través de un medio (por ejemplo, el aire) (*Phys.*, IV, 8, 215 a 14) que permite "mantener" el "empuje". Una parte del aire mueve otra parte del aire hasta que en esta "comunicación de movimiento" va disminuyendo la fuerza impulsora. En todo caso, es característico de las ideas de Aristóteles sobre este tipo de movimiento la afirmación de que el movimiento "violento" de un cuerpo natural va disminuyendo hasta cesar el movimiento. A diferencia del movimiento "natural", que se manifiesta mediante aceleración (como la piedra que cae al suelo), el movimiento "violento" se manifiesta mediante constante aceleración.

Las ideas en cuestión parecen corresponder al "sentido común" y, desde luego, al modo como se observa el citado movimiento de los cuerpos. En efecto, la "experiencia" muestra que para que un cuerpo se siga moviendo en línea recta con una velocidad constante es menester que se imprima constantemente una fuerza a tal cuerpo (para que marche un carro es menester "empujarlo" o "tirar de él"). Cierto que hay cuerpos —como los astros— que se mueven continuamente y, según se suponía en la antigüedad, con movimiento circular. Pero ello se debe, según Aristóteles, a que los astros están hechos de otra clase de "materia". En rigor, tenemos, según estas ideas, tres clases de movimiento, cada una de las cuales corresponde a una clase de "materia": el movimiento circular de los astros; el movimiento natural de los elementos y el movimiento "violento" o, en todo caso, ni circular ni natural, de los objetos en la tierra.

Como "cosa de experiencia" y "evidencia" del sentido común, la explicación del movimiento "violento" dada por Aristóteles fue aceptada por muchos autores. En algunos textos de física se dice inclusive que la explicación de referencia fue aceptada por todos los científicos y filósofos hasta Galileo. Sin embargo, ello no es cierto. Por un lado, los atomistas —cuando menos Demócrito— habían postulado que los átomos se mueven en todas direcciones continuamente, cambiando de dirección cuando se producen choques con otros átomos; por tanto, postulaban la continuación indefinida del movimiento sin necesidad de fuerza impulsora. Los átomos se mueven en movimiento rectilíneo. No todos los atomistas aceptaban esta idea, pues para Epicuro el movimiento de los átomos es "hacia abajo", de modo que su movimiento es "natural" en el sentido aristotélico. Pero quienes la aceptaban admitían algo semejante a la noción de inercia. Por otro lado, algunos comentaristas de Aristóteles (especialmente Juan Filopón) y considerable número de autores medievales pusieron en duda que en ciertos movimientos (como el de la piedra arrojada por la mano y especialmente el de la flecha) hubiera acompañamiento del cuerpo que ha impreso la fuerza. Llegaron con ello a formular una serie de explicaciones distintas de las aristotélicas. Nos hemos referido a estas explicaciones en el artículo ímpetu (VÉASE); recordemos aquí sólo que, a veces a base de ciertas interpretaciones dadas a los textos de Aristóteles (o al deseo de resolver los problemas planteados en tales textos), se admitió una fuerza propia (fuerza motriz, "inclinación", etc., etc.) que diera cuenta de la posibilidad de k "continuación" del movimiento sin contacto con el cuerpo impulsor.

Estas explicaciones constituyen, según varios autores, un antecedente de la noción moderna de inercia. Al principio, la inercia fue concebida como la tendencia que tiene un cuerpo a no moverse, es decir, a permanecer en el espacio que ocupa a menos que se le impulse. Pero luego se completó esta concepción indicándose que un cuerpo en movimiento tiende a persistir moviéndose (con movimiento rectilíneo y uniforme). Esta segunda, y más fundamental, parte de la noción de inercia, indica no sólo que el cuerpo se resiste a moverse, sino también, y sobre todo, que una vez en movimiento se resiste a las fuerzas que se oponen a la continuación indefinida de su movimiento. A Galileo se debe la formulación precisa de la llamada luego "ley de inercia" (y también "principio de inercia"). Esta formulación es la consecuencia de una serie de "experimentos mentales" (el famoso *Mente concipio...*, de Galileo). Entre ellos citamos el siguiente: si un cuerpo (por ejemplo, una esfera pulida) que se desliza por una pendiente aumenta su velocidad, y un cuerpo que remonta una pendiente pierde su velocidad, un cuerpo que se desplaza horizontalmente no aumenta ni disminuye su velocidad, esto es, la velocidad permanece constante. Por tanto, puede concluirse que si un cuerpo se desliza sobre un plano horizontal con movimiento rectilíneo y uniforme seguirá moviéndose indefinidamente a menos que se oponga resistencia a su movimiento — lo que de hecho ocurre a causa de la resistencia del medio en el cual se mueve, de las fricciones, etc., etc. En otros términos, cuando no se imprime ninguna fuerza a un cuerpo, permanece en estado de reposo o se mueve en línea recta con velocidad constante (véase *Dialogo dei massimi sistemi*, especialmente "Giornata Prima").

Con ello se introdujo en la mecánica un punto de vista distinto del aristotélico — o, si se quiere, del que corresponde a ciertas interpretaciones "clásicas" del aristotelismo. Según el mismo, hay una fuerza que desde Newton sobre todo se conoce con el nombre de fuerza ínsita o, más propiamente, fuerza inercial. No se trata de una "fuerza oculta", aunque no pocos autores manifestaron que si bien la fuerza inercial explicaba el movimiento (o el movimiento en ciertas condiciones), la fuerza inercial misma permanecía inexplicada. A ello se debió, dicho sea de paso, que durante mucho tiempo se buscaran explicaciones diversas de tal fuerza inercial; una de ellas fue, por ejemplo, la im-

penetrabilidad de los cuerpos; otra, la del movimiento de los "torbellinos" (propuesta por Descartes, quien, sin embargo, aceptó, y aun generalizó, la "ley de inercia", de Galileo). Sin embargo, la idea de inercia se impuso definitivamente en la física y ocupó un lugar principal en los *Principia* de Newton. Este autor la introdujo en la "Definición III": "La *vis ínsita, o* fuerza innata de la materia, es un poder de resistir, por medio del cual cada cuerpo, en cuanto depende de él, continúa en su estado presente, sea en reposo o moviéndose uniformemente hacia adelante en línea recta." Razón por la cual la *vis insita* puede ser llamada más propiamente *vis inertiae, o* "fuerza de inactividad". La ley de inercia fue introducida por Newton como "Primera Ley" de los "Axiomas o Leyes del movimiento": "Todo cuerpo continúa en su estado de reposo, o de movimiento uniforme en línea recta a menos que se vea obligado a cambiar ese estado por fuerzas impresas sobre el mismo."

No es este el lugar apropiado para dar mayores informaciones sobre la noción de inercia y la ley de inercia; cualquier manual de física puede servir al efecto. Limitémonos simplemente a algunos datos complementarios.

Cuanto mayor es la masa del cuerpo, mayor es la fuerza necesaria para cambiar el movimiento del cuerpo. Ello se expresa en la "Segunda Ley" de Newton, según la cual la fuerza es igual a la masa multiplicada por la aceleración. La masa es, pues, la medida de la inercia. Se llama "masa inercial" de un cuerpo a la constante *m* en la fórmula:

$$F \Delta t = m \Delta v,$$

donde '*F*' se lee 'fuerza', '*t*' se lee 'tiempo', '*m*' se lee 'masa' y V se lee 'velocidad' (Δ es el signo de diferencial). La masa inercial se expresa asimismo en la fórmula:

$$m = \frac{F}{a},$$

que es resultado de la citada "Segunda Ley".

Debe tenerse en cuenta que en el movimiento circular (o rotatorio), la resistencia a cambiar de velocidad angular se mide por el llamado "momento de inercia", en el cual se tiene en cuenta no sólo la masa, sino también la forma del cuerpo. Debe asimismo tenerse en cuenta que los sistemas en movimiento acelerado no son inerciales.

La ley de inercia ha sido objeto de numerosos estudios de carácter histórico; en cambio, son relativamente escasos los análisis del significado y de la estructura lógica de dicha ley. Entre estos análisis destaca el llevado a cabo por Norwood Russell Hanson ("The Law of Inertia: A Philosopher's Touchstone", *Philosophy of Science*, XXX [1963], 107-21). Hanson pone de relieve que la ley de inercia es una "familia de esquemas". No es ni evidente por sí misma ni es tampoco demostrable, ya que no hay ningún hecho que corresponda a ella. Es una "proposición hipotética no cumplida" o un "condicional contra-fáctico". Lo que haya en la ley de verdadero no es primitivo, sino, en todo caso, derivativo. Por eso cuando la ley es formulada sin referirse a ningún contexto físico real, aparece como una "función legal" y no como una "ley de la Naturaleza" en sentido propio.

INESSE. Nos hemos referido a uno de los sentidos de esta expresión en el artículo EN (véase). También hemos introducido esta expresión en el artículo MODALIDAD (v.). Ampliaremos aquí la información presentada en dichos artículos con algunos datos sobre el uso de *inesse.*

Por lo pronto, *inesse* se ha usado en la expresión *esse est inesse* (= "ser es ser en" [= estar en]) para referirse al modo de ser (o de estar) del accidente en la substancia. Se supone, en efecto, que el ser del accidente no consiste en estar en sí *(in se),* sino en otro *(in alio).*

Los escolásticos introdujeron asimismo varios modos de ser *inesse.* Santo Tomás menciona los siguientes: *inesse per se* (por sí mismo), *inesse naturaliter* (naturalmente [o intrínsecamente]) e *inesse per accidens* (por accidente). Véase también INHERENCIA, INEXISTENTIA.

Se ha distinguido entre proposiciones categóricas asertóricas o de simple inherencia, y proposiciones modales o de inherencia modificada. Las proposiciones categóricas de inherencia simple son las llamadas proposiciones *de inesse.* En ellas se afirma o niega que el predicado (P) esté en *(est in)* o no esté en *(non est in)* el sujeto (S), es decir, se indica que el predicado es o no es atribuible al sujeto, sin mencionar (como lo hacen las proposiciones modales) el modo como el predicado se une al sujeto.

En la clasificación de proposiciones de inesse por Alberto de Sajonia (*apud* Bochenski, *Fórmale Logik*, 29:01), tales proposiciones pueden dividirse primero en proposiciones de sujetos ampliativos (como en "Un hombre está muerto") y en proposiciones de sujetos no ampliativos (como en "La piedra es una substancia"). Las proposiciones de sujetos ampliativos pueden referirse al presente o al pasado o al futuro. Las que se refieren al presente pueden ser *de secundo adiacente* (como en "El hombre existe") y *de tertio adiacente* (como en "El hombre es un animal").

INEXISTENCIA INTENCIONAL. Véase INEXISTENTIA; INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD.

INEXISTENTIA. En el lenguaje de la escolástica el término *inexistentia* ('inexistencia') no significa falta de existencia, sino "existencia en.." (*in-existentia*), esto es, "existencia de una cosa en otra". La *in-existentia* equivale, pues, al *in-esse* (*inesse* [VÉASE]), pero mientras este último vocablo es usado por los escolásticos para referirse al ser del accidente en la substancia, el vocablo *inexistentia* es usado para referirse al ser de una entidad en otra entidad.

Guillermo de Occam (véase Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, 1958, s.v. "Inexistentia", pág. 121) da tres significados de *inexistentia:* (1) La existencia de una cosa en otra como contenido, *per continentiam* (como el cuerpo en el "lugar"); (2) La presencia con ausencia de distancia, *per praesentiam cum carentia cujuscumque distantiae* (como el ángel en un lugar); (3) La presencia íntima acompañada de substancialidad, *per praesentiam intimam* (cada una de las personas divinas en las dos otras) (*I, S. sist.*, 19, q. 2 B).

La idea de "inexistencia" como "inexistencia intencional" ha sido recogida y elaborada por Brentano (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD).

INFERENCIA. El término 'inferencia' (y el verbo 'inferir') son usados en diversos contextos:

De la palidez del rostro de X, se infiere que X está enfermo;
Del hecho de que χ es pesado, se infiere que χ es un cuerpo;
De '*p y q*' se infiere '*p*';
Dado 'si *p*, entonces *q*' y 'si *q*, entonces *r*', se infiere 'si *p*, entonces *r*', etc., etc.

En vista de ello no es sorprendente que las definiciones dadas por los filósofos de 'inferencia' sean muy varias. Aun poniendo aparte nociones excesivamente vagas de la inferencia, como las que suelen usarse en el lenguaje cotidiano, puede hablarse de inferencia en varios sentidos. Por lo pronto, se ha considerado que, aun definida la inferencia como el conjunto de todos los procesos *discursivos*, es menester distinguir entre dos tipos de tales procesos: los inmediatos y los mediatos. El proceso discursivo inmediato da origen a la llamada *inferencia inmediata*; en ella se concluye una proposición de otra sin intervención de una tercera. El proceso discursivo mediato da origen a la llamada *inferencia mediata;* en ella se concluye una proposición de otra por medio de otra u otras proposiciones. Las inferencias inmediatas y mediatas reciben también respectivamente los nombres de *procesos discursivos simples y complejos*. Entre los últimos se han incluido la deducción, la inducción y el razonamiento por analogía (VÉASE). Entre los primeros cuentan varias formas, que han sido descritas por algunos pensadores con mucho detalle. He aquí, por ejemplo, los tipos de inferencia inmediata propuestos por F. Romero y E. Pucciarelli:

(1) Inferencia por conversión en la cual "el concepto-sujeto y el concepto-predicado cambian mutuamente su papel en el juicio", como ocurre cuando de un juicio universal afirmativo ('Todo S es P') se infiere el particular afirmativo ('Algunos P son S'); cuando de un particular afirmativo ('Algunos S son P') se infiere el otro particular afirmativo ('Algunos P son S'), o cuando del universal negativo ('Ningún S es P') se infiere otro universal negativo ('Ningún P es S'). La conversión por negación, admitida por algunos autores, se refiere a la posibilidad de que pueda inferirse algo del juicio particular negativo, inferencia que otros autores niegan.

(2) Inferencia por contraposición, en la que "el sujeto y el predicado cambian entre sí su función respectiva, convirtiéndose, además, este último en su contradictorio y transformándose la cualidad del juicio", como ocurre cuando del juicio universal afirmativo ('Todo S es P') se infiere el universal negativo ('Ningún no-P es S'); cuando del particular negativo ('Algunos S no son P') se infiere el particular afirmativo ('Algunos no-P son S'), o cuando del universal negativo ('Ningún S es P') se infiere el particular afirmativo ('Algunos no-P son S').

(3) Inferencia por cambio de relación, donde se altera la relación (VÉASE) del juicio, como ocurre cuando, por ejemplo, de un juicio categórico se infiere el correspondiente hipotético (De 'S es P' se infiere 'Si es S es, P es').

(4) Inferencia por subalternación, en la que "se pasa de la esfera total del concepto-sujeto a una parte de la misma, o de una parte a la esfera total", interviniendo entonces la cantidad (VÉASE) del juicio, como cuando de la verdad de un juicio universal categórico afirmativo o negativo se infiere la de los correspondientes juicios particulares (De 'Todo S es P' se infiere 'Algunos S son P', 'Ningún S es P' o 'Algunos S no son P'), o cuando de la falsedad del particular se infiere la del universal (Si es falso que algunos S son P, es también falso que todo S es P).

(5) Inferencia por equipolencia, donde la equipolencia es definida como "la relación existente entre dos juicios cuya cualidad es distinta, pero cuyo sentido es el mismo por ser el predicado del uno contradictorio del predicado del otro", como ocurre cuando hay inferencia de los juicios universales (De 'Todo S es P' se infiere 'Ningún S es no-P', 'Ningún S es P', 'Todo S es no-P), o de los particulares ('Algunos S son P', 'Algunos S no son no-P', 'Algunos S no son P', 'Algunos S son no-P').

(6) Inferencia por oposición, que tiene lugar entre juicios contrarios, contradictorios y subcontrarios, como cuando de la verdad de un juicio se infiere la falsedad de su contrario (así, si es verdad que todo S es P, es falso que ningún S es P, o si es verdad que ningún S es P, es falso que todo S es P), lo cual no quiere decir que de la falsedad de un juicio se siga la verdad de su contrario; o bien como cuando de la verdad de un juicio se infiere la falsedad de su contradictorio (así, si es verdad que todo S es P, es falso que algunos S no son P; si es verdad que ningún S es P, es falso que algunos S son P; si es verdad que algunos S son P, es falso que ningún S es P; si es verdad que algunos S no son P, es falso que todo S es P), por lo que de la falsedad de un juicio se infiere la verdad de su contradictorio, o como cuando de la falsedad de un juicio se infiere la verdad de su subcontrario (así, si es falso que algunos S son P, es verdadero que algunos S no son P; o si es falso que algunos S no son P, es verdadero que algunos S son P), lo cual no quiere decir que de la verdad de un juicio se siga la falsedad de su subcontrario.

(7) Inferencia por consecuencia modal, donde "la verdad de un juicio apodíctico trae consigo y permite inferir la verdad de tos juicios asertórico y problemático correspondientes; y la del asertórico la del problemático", lo cual no quiere decir que de la verdad del juicio problemático se infiera la del asertórico, ni que de la verdad del asertórico se infiera la del apodíctico.

Las anteriores formas de inferencia están basadas en la clasificación, hoy considerada por muchos como tradicional, de los juicios según cantidad, cualidad, relación y modalidad; especialmente importantes resultan en ellas los diversos pasos de lo universal a lo particular, de lo particular a lo universal y de lo particular a lo particular. Varios autores alegan al respecto que el nombre 'inferencia inmediata' resulta equívoco, pues no hay, propiamente hablando, inferencias inmediatas. En cuanto a las inferencias mediatas, la lógica tradicional se refiere sobre todo a las que tienen lugar en el silogismo, si bien hay que tener en cuenta que aun en tal lógica se presentan numerosas inferencias no silogísticas. Varios autores han intentado establecer una distinción entre inferencia lineal (cuyo ejemplo es el silogismo) e implicación. Es el caso de Bosanquet. Y algunos (como John Cook Wilson) han hecho de la inferencia y no del juicio

o de la implicación tema fundamental de la lógica.

En la lógica simbólica actual el problema de la inferencia es un problema metalógico; se trata, en efecto, de sentar ciertas reglas (las llamadas *reglas de inferencia)* que permiten derivar una conclusión de unas premisas. Las inferencias pueden ser correctas o incorrectas según que sigan o no respectivamente la regla sentada. Las reglas de inferencia constituyen uno de los elementos del cálculo (VÉASE); junto con el concepto de axioma y el de prueba, el concepto de regla de inferencia sirve para definir el concepto de teorema. Las reglas de inferencia varían de acuerdo con los cálculos que se establecen y con los modos de desarrollar tales cálculos. Así, hay ciertas reglas de inferencia en lógica para el cálculo sentencial, ciertas reglas para el cálculo cuantificacional, etc. *Un ejemplo* de regla de inferencia (en el cálculo sentencial) es la regla de separación. Esta regla se formula del modo siguiente: "Si un condicional y su antecedente son tomados como premisas, puede inferirse el consecuente como conclusión." De acuerdo con ello:

Si Benito bebe mucho, entonces Benito se emborracha:
Benito bebe mucho;
Por lo tanto, Benito, se emborracha.

De no haberse establecido dicha regla de unión, la conclusión 'Benito se emborracha' no sería admisible. Esta regla permite ver dos cosas: Una, que en el cálculo (y, en general, en todo proceso deductivo) no es suficiente la intuición: sólo la regla de inferencia justifica el paso de de una fórmula a otra fórmula. Otra, que no debe confundirse una regla de inferencia (metalógica) con una fórmula (lógica). La citada regla de separación no es equivalente al *modus ponens* (VÉASE), que es una tautología del cálculo sentencial. Observemos que el estudio de las reglas de inferencia como enunciados metalógicos ha sido más frecuente en la lógica del pasado de lo que parece a primera vista; así, por ejemplo, los indemostrables (v.) de los estoicos pueden ser considerados como reglas de inferencia del cálculo proposicional.

En la actual metalógica se han establecido diversos grupos de axibmas y de reglas de inferencia para cada uno de los cálculos. Una de las tendencias más patentes es la de reducir a un mínimo las reglas de inferencia, con el fin de cumplir con lo que puede calificarse de ley de economía. El aumento de las reglas de inferencia hace el cálculo a la vez más simple y más complicado: más simple, porque se evita el engorro que supone en muchas ocasiones el uso de un número muy limitado de reglas de inferencia para los procesos deductivos; más complicado, porque requiere del lógico una mayor cantidad de razonamientos para el desarrollo de los cálculos.

El estudio de la inferencia no se limita a la lógica deductiva. En la lógica inductiva se precisan también reglas de inferencia. Además de ello, se ha hablado de inferencia experimental, entendiéndose por ella el conjunto de reglas que permiten establecer cadenas permisibles de enunciados dentro de una ciencia dada. El examen de la inferencia experimental está, sin embargo, todavía en un estadio mucho menos desarrollado y preciso que el de la inferencia en los sistemas deductivos.

Referencias a la inferencia en sentido tradicional se encontrarán en la mayor parte de los textos mencionados en LÓGICA. Referencias a la inferencia y presentación de reglas de inferencia para los distintos cálculos, en los manuales señalados en LOGÍSTICA. — La referencia a F. Romero y E. Pucciarelli procede de su *Lógica*, §§ 57-66. — Las ideas de Bosanquet, en *Implication and Linear Inference*, 1920. Las de J. Cook Wilson, en *Statement and Inference*, 2 vols., 1926. — Estudio amplio de los problemas de la inferencia en el Cap. XII de L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 1930. — Para la inferencia científica: H. Jeffreys, *Scientific Inference*, 1931, 2ª ed., 1957. — W. H. V. Reede, *The Problem of Inference*, 1938. — C. West Churchman, *Theory of Experimental Inference*, 1948. — J. O. Wisdom, *Foundations of Inference in Natural Science*, 1952. — George Spencer Brown, *Probability and Scientific Inference*, 1957. — Véanse también bibliografías de HIPÓTESIS, INDUCCIÓN, PROBABILIDAD.

INFINITO. El concepto de infinito puede ser entendido de varias maneras: (1) el infinito es algo indefinido, por carecer de fin, límite o término; (2) el infinito no es ni definido ni indefinido, porque con respecto a él carece de sentido toda referencia a un fin, límite o término; (3) el infinito es algo negativo e incompleto; (4) el infinito es algo positivo y completo; (5) el infinito es algo meramente potencial: está *siendo*, pero no *es;* (6) el infinito es algo actual y enteramente dado. Hay ciertas afinidades entre las nociones (1), (3) y (5), y ciertas similaridades entre las nociones (2), (4) y (6).

Durante el período clásico de la filosofía griega se tuvieron en cuenta todas las nociones citadas, pero se ha discutido mucho entre los filósofos e historiadores cuál fue la actitud griega *predominante* respecto *al* problema del infinito. Nos referiremos a varias tesis al respecto.

Los autores que han insistido en el carácter "apolíneo" de la cultura griega han afirmado que los griegos "rechazaron el infinito" o inclusive manifestaron "horror hacia el infinito", en gran parte por considerar que la razón era impotente para entenderlo. Es la tesis de Spengler, el cual opone la tendencia griega y apolínea hacia lo limitado y lo "formado", a la "tendencia apasionada, fáustica, hacia el infinito", característica de la cultura que dicho autor llama precisamente "fáustica". Es también la tesis de Heinz Heimsoeth al sostener que "para el pensamiento y el sentimiento de la antigüedad, lo finito posee un valor superior a lo infinito". Los que han afirmado que la cultura griega tiene, o tiene también, un carácter "dionisíaco" han declarado que los griegos no fueron en modo alguno "hostiles al infinito". Es la tesis de Nietzsche, Rohde y Burckhardt. Algunos autores han indicado que mientras los griegos "rechazaron lo infinito" en el arte, lo admitieron, cuando menos como problema, en su pensamiento.

En muchas de estas tesis no queda bien claro lo que se entiende por "aceptación" o "rechazo" del infinito: si la aceptación o rechazo se refiere a la noción de lo infinito, o a la creencia de que hay alguna realidad infinita, o al sentimiento de lo infinito, o a la expresión de lo infinito, o a la imaginación de lo infinito, etc. Tampoco queda siempre bien claro si se

trata de lo infinito, o de lo no finito, o de lo indefinido, etc.

Rodolfo Mondolfo ha escrito que la mente griega posee una *poliedricità* esencial y que es inadmisible "la leyenda de una refractariedad del genio helénico para la comprensión del infinito". Esta tesis nos parece muy plausible, pero siempre que se entienda por 'comprensión del infinito' la serie de esfuerzos realizados por diversos pensadores griegos para tratar la noción de infinito —rechácese o no luego tal noción— y para distinguir entre modos de infinito, entre infinito e indefinido, etc. En este buen entendido empezaremos por reseñar varias concepciones griegas en las cuales la noción de infinito desempeña un papel importante. Es muy posible que, a la postre, los pensadores griegos —cuando menos los de la llamada "época clásica"— hayan tendido a poner en entredicho, por así decirlo, lo infinito, pero aun entonces hay que determinar en qué sentido se ha tendido a "eliminar lo infinito". A veces, en efecto, se ha considerado como algo "negativo", a veces como algo "meramente potencial"; a veces se ha tratado la noción de infinito en la serie numérica afirmándose a la vez, por ejemplo, que el universo es finito, etc.

La noción de infinito en un sentido por lo pronto muy amplio de este concepto, que incluye "lo ilimitado" y "lo indefinido", aparece ya en los presocráticos. Así, los pitagóricos incluían "lo finito" en la serie de la "tabla de oposiciones" en la cual se hallan la luz, lo masculino, etc., y lo "infinito" en la serie de dicha tabla donde se hallan la oscuridad, lo femenino, etc. Como la primera serie es positiva y la segunda negativa, "lo infinito" queda aquí dentro de "lo negativo", pero debe tenerse en cuenta que "lo infinito" es en los pitagóricos —o, mejor dicho, los "pitagóricos presocráticos"— más bien "lo indefinido". Es "lo indefinido" lo que carece de forma, figura, proporción orden, etc. justamente por no estar limitado, o carecer de límite, πέρας. La idea del *apeirón* (v.) en Anaximandro (v.) entra dentro de la noción de "lo infinito" en un sentido amplio, pero también aquí parece tratarse de algo que carece de determinación, por lo que el *apeirón* es lo indeterminado más bien que lo infinito. Sin embargo, la indeterminación del *apeirón* no parece ser una cualidad negativa, sino positiva, ya que de lo indeterminado surge lo determinado. Por lo demás, se ha hecho observar que Anaximandro expresó la idea de que hay un número infinito de universos que existen simultáneamente — y aquí 'infinito' significa no "indeterminado", sino "sin ningún fin". Puesto que no hay en principio un número determinado de átomos, puede decirse que los átomos de que hablaba Demócrito son infinitos en número, y también es "infinito" el vacío en el cual se hallan los átomos. Se ha discutido si el "ser" de Parménides es finito o infinito, pero como Parménides lo compara con una esfera (v.) "bien redondeada" parece que se trata de "algo" finito, a menos que sea "algo" que, por ser perfecto, es a la vez infinito (por no tener fin) y "cerrado" — como el célebre "universo" finito e ilimitado de algunas de las cosmologías contemporáneas. A veces la noción de infinito aparece en el pensamiento griego bajo la forma del "eterno retorno" (v.). Tal acontece en Heráclito — como luego en los estoicos y, en general, en lo que Rodolfo Mondolfo llama la *ciclità come infinita.* El problema del infinito como problema de la infinita divisibilidad del continuo (v.) aparece en Zenón de Elea (v. AQUILES). En rigor, las "paradojas de Zenón de Elea" fueron decisivas para no pocas de las especulaciones posteriores acerca de la cuestión de la naturaleza de lo infinito.

No es siempre fácil tratar de la noción de infinito sin referirse a la de eternidad, pero habiendo dedicado un artículo a este último concepto (véase también comienzo del artículo TIEMPO) trataremos de no reiterar aquí ideas allí expuestas. Pero observaremos que la noción de infinitud aparece en Platón al tratar de conceptos como la unidad o "lo uno", τὸ ἕν, no "lo uno" de cosas tales como "un hombre" o "un buey", sino "lo uno como lo uno" del "hombre uno", del "buey uno", etc. Estas unidades ἑνάδες o μονάδες (véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA; HÉNADA) están sustraídas al nacimiento y a la muerte y son, por ello, "eternas", pero se pueden aplicar a las cosas que "devienen" y a la "infinidad" de ellas (*Phil.*, 15 B), En este punto introduce Platón el término ἄπειρος, pero es plausible suponer que no tiene un sentido "técnico": ἄπειρος parece aquí referirse a "la indefinida multiplicidad de cada una de las cosas a las que se aplica la unidad". Es, sin embargo, interesante el uso de dicho término, pues muestra primero que no siempre hay en el pensamiento griego, o específicamente platónico, la idea de limitación, y segundo que cuando hay la idea de no limitación ésta puede tener un sentido "negativo" — "lo negativo" propio de "lo que deviene". Tal concepción negativa resalta un poco después (*ibid.*, 23 C) cuando Platón indica que hay en todos los seres lo ilimitado, ἄπειρον, y lo limitado, πέρας. Lo ilimitado resulta ser imperfecto, mientras que lo limitado es perfecto. Ahora bien, puede preguntarse si hay "cosas" que son ilimitadas por sí mismas (como el placer), en cuyo caso tales "cosas" se incluyen en un género que, como lo ilimitado, no tiene principio, ni medio ni fin (*ibid.*, 31 A). Hay, así, un género, el de lo indefinido, por el cual hay ciertas cosas indefinidas. Lo ilimitado es un principio de generación y corrupción, aunque no es el único principio: junto a él hay lo limitado, la existencia producida por la mezcla de ambos, y la causa de la mezcla (*ibid.*, 27 B). Si, pues, Platón introduce términos como ἄπειρον y πέρας al hablar de la famosa participación de las cosas perecederas en las ideas imperecederas y eternas, no es para concluir que lo eterno es lo ilimitado, sino al contrario. Así, en Platón cuando menos, hay que hablar de lo eterno al hablar de lo "infinito" (como "ilimitado"), pero para decir que lo eterno es "lo no ilimitado".

Aristóteles ha sido frecuentemente citado en los comienzos de la época moderna (Cfr. *infra*) como el filósofo que abogó por un universo "cerrado" y "limitado" a diferencia del universo "abierto" e "ilimitado" (en rigor, infinito) de muchos autores modernos. Y en muchos sentidos se puede decir que, en efecto, Aristóteles fue un "finitista". Sin embargo, a él se debe uno de los más influyentes análisis de la idea de infinito, y la propuesta de que cuando se trata de esta noción se puede aceptar en un sentido, pero no en otro. Con el fin de resolver las paradojas que planteó Zenón de Elea y, en general, las que se derivan de la noción de lo continuo, Aristóteles es-

tableció la clásica distinción entre el infinito potencial y el infinito actual — o sea entre las nociones (5) y (6) [Cfr. *supra*]. Sólo el infinito como infinito potencial es admitido por Aristóteles tanto en la serie numérica como en la serie de puntos de una línea. En efecto, dado un número cualquiera, *n*, por grande que sea, siempre puede agregarse una unidad: n + 1. Una vez formado n + 1, se le puede agregar otra unidad (n + 1) + 1, y así *ad infinitum*. La serie numérica —y también la de los puntos de una línea, y la divisibilidad de cualquier línea— es potencialmente infinita. En cuanto a la serie causal, podría ser potencialmente infinita, pero por motivos que no nos compete dilucidar aquí, Aristóteles afirma que tiene que tener un fin en un primer principio incausado (véase PRIMER MOTOR). Es claro que el infinito potencial puede aparecer en dos formas: como infinito potencial por división (así, la línea infinitamente divisible), y como infinito potencial por edición (*así,* la serie numérica). Ahora bien, Aristóteles acepta sólo el infinito potencial, a veces llamado "negativo".

Según Aristóteles, la creencia en lo infinito deriva de varios motivos: (I) de la infinidad del tiempo; (II) de la divisibilidad de las magnitudes; (III) del hecho de que la perpetuidad de la generación y de la destrucción solamente pueden ser mantenidas si pueden extraerse de una fuente infinita; (IV) del hecho de que lo limitado es siempre limitado por algo, y (V) del hecho de que no hay límite en nuestro poder de pensar la infinitud del número, de las magnitudes y de lo que hay "fuera del cielo". Conviene, pues, ver si hemos de tratar del infinito como substancia, del infinito como atributo esencial de una cosa o del infinito como algo infinito por accidente en extensión o en cantidad. De ahí la necesidad de distinguir varios sentidos del término 'infinito': (a) aquello que por naturaleza no puede ser atravesado o recorrido; (b) lo que para nosotros tiene un recorrido interminable o incompleto; (c) lo que, siendo atravesable por naturaleza, no puede atravesarse o recorrerse (*Phys.*, II, 203b, 15 y sigs. La definición que propone Aristóteles —el infinito no es aquello más allá de lo cual no hay nada, sino aquello más allá de lo cual hay algo: οὐ γαρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστίν (*Phys.*, III, 206b, 33)— confirma, por tanto, la mencionada tendencia hacia la consideración negativa, potencial, del infinito. Mondolfo se ha referido a algunos pasajes en que Aristóteles parece sostener un significado positivo para el infinito *(De cáelo, I,* 7, 275b y I, 12, 283; *Metaphy.*, A 7, 1073d; *Phys.*, VIII, 15, 266-67), de tal suerte que, según ello, Aristóteles sostendría la positividad del infinito, por lo menos al referirse a la potencia causante de Dios (*L'infinitonel pensiero dei Greci,* 1934, Parte IV, cap. 13). Además, Aristóteles manifiesta que no es cuestión de eliminar el infinito tal como es tratado por los matemáticos, aun cuando éstos no suelen tratar el infinito como actual y les basta postular una línea finita tan larga como se quiera (*Phys.*, III, 207, 27). En todo caso, Aristóteles muestra clara preferencia por la idea del infinito como potencial; inclusive llega a negar la actualidad de la infinitud de puntos de una línea dada, ya que para que sean infinitos deben ser contados o enumerados. Es, pues, la continua presencia de un alma o de un sujeto enumerante finito lo que hace para Aristóteles más fácil la negación del infinito actual, no obstante plantearse la cuestión de su "existencia" en el momento en que se llega a suponer un motor que engendra, aunque sólo sea por imitación, las realidades inferiores. Entonces la negación del infinito se refiere solamente a su magnitud: el primer motor no puede ser ni finito ni infinito, pues, por un lado, no hay magnitud infinita, y, por otro lado, una cosa finita no puede poseer una fuerza infinita, ni tampoco el movimiento impreso por ella puede persistir un tiempo infinito. Mas el primer motor produce un movimiento infinito por un tiempo infinito: ἀΐδιον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον (*Phys.*, VIII, 267b, 24-25). Por eso puede suponerse que, aun negada su infinitud en la magnitud, no queda negada como causa infinita. Y aun parece que Aristóteles podría estar dispuesto a aplicar a la realidad "movida" la noción de infinito actual si creyera que puede hablarse de un alma capaz de representarse tal infinito — por ejemplo, todos los puntos de una línea en cuanto "completamente enumerados".

Se ha observado a menudo que después de Aristóteles se abrió paso cada vez con mayor fuerza en el pensamiento antiguo, y especialmente en el pensamiento griego, la idea del infinito, y con ello la idea de que lo infinito es de algún modo "tratable" y "comprensible". Junto a ello se abrió paso la idea de que el infinito puede no ser completamente "negativo". Nos referiremos a tres aspectos del "infinitismo" griego.

Por un lado, se intentó descubrir un método para operar con el "infinito matemático". El más importante resultado al respecto fue el llamado "método exhaustivo", al parecer propuesto ya por el sofista Antifón. El método exhaustivo consistía en computar un área dada —por ejemplo, y para citar el caso más conocido, el área de un círculo— mediante inscripción de un polígono —por ejemplo, un triángulo— en el círculo. Una vez efectuada esta operación, se iban inscribiendo triángulos en las áreas dejadas "fuera" de la figura o figuras inscritas, entre los límites de todas estas figuras y la circunferencia del círculo. Antifón suponía que el método en cuestión era, en efecto, exhaustivo en el sentido de poder llegarse al resultado apetecido mediante un número finito de inscripciones. El método exhaustivo fue elaborado y generalizado por el astrónomo, físico y matemático Eudoxo de Cnido (v.) —a quien, por lo general, se atribuye—, pero Eudoxo lo aplicó no sólo a otras figuras planas, sino también a sólidos; además, reconoció que había un número infinito de operaciones a ejecutar. Con el fin de evitar el proceso infinitesimal, sin embargo, Eudoxo usó la prueba llamada *reductio ad absurdum* (véase ABSURDO, REDUCCIÓN). Crisipo (v.) dilucidó varios aspectos del método exhaustivo y trató de establecer las bases lógicas del concepto de límite que tal método presupone. A este respecto Crisipo se valió del concepto de continuo (v.), que desempeña un papel importante en la filosofía de los estoicos.

Por otro lado, los estoicos se opusieron a la idea aristotélica de un universo finito, y concebieron el cosmos como realidad existente dentro de un vacío que se extiende por doquier al infinito (según el astrónomo estoico Cleomedes [siglo I antes de J. C.] en su Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων , *De mo-*

tu circulan corporum caelestium, I, 1; ed. H. Ziegler, 1891). — Además de ello, los estoicos defendieron la doctrina del eterno retorno (v.) y de algún modo concluyeron que hay —sucesivamente— una infinidad de mundos. Por eso "habrá de nuevo un Platón, un Sócrates, y cada uno de los hombres con los mismos amigos y los mismos conciudadanos, etc.", según el famoso pasaje de Nemesio en *De natura hom.,* 38 (Cfr. von Arnim, 1, 109; también, II, 695). Se puede alegar que si hay repetición no hay propiamente hablando infinitud, pero cabe observar que hay por lo menos una infinidad de repeticiones (posibles).

Finalmente, y sobre todo, hubo entre autores neopitagóricos y especialmente entre autores neoplatónicos una fuerte tendencia a considerar la noción de infinito en un sentido más "positivo" que el de lo ilimitado e indeterminado. Es cierto que en algunos casos (como en Proclo; Cfr. *infra)* ello se hace posible por un cierto giro dado a la idea de potencia (v.), pero lo que importa aquí no es el modo como se llegó a ciertas concepciones de lo infinito distintas de las más tradicionales, sino el hecho de haberse alcanzado tales concepciones. Pues en algunos casos las nuevas ideas acerca del infinito se apoyaban en Platón, y en el mismo diálogo (el *Filebo*) a que nos hemos referido antes para presentar una concepción más bien "negativa" de lo infinito, es decir, la concepción de que algo infinito es, en rigor, algo ilimitado y, por tanto, imperfecto.

Nos limitaremos al respecto a dos autores: Plotino y Proclo.

Plotino usa a veces el término ἄπειρον en el sentido de algo no limitado y, por ende, "negativo"; así, cuando afirma que el alma no informada por la inteligencia es, en rigor, infinita, esto es, ilimitada o todavía no limitada (*Enn.*, II, iv, o). Y, en general, cuando se trata de lo sensible Plotino proclama que si algo es infinito lo es negativamente. Pero lo infinito en lo sensible no es lo mismo que lo infinito en lo inteligible (*ibid.*, II, iv, 15). Hay, pues, "dos infinitos", que no son el infinitamente pequeño y el infinitamente grande, como decía Pascal (Cfr. *supra*); o, si se quiere, 'infinitamente grande' se entiende en Plotino de otro modo: como lo que corresponde a la "grandeza" de lo Uno. Los dos infinitos son el infinito positivo y el negativo. El primero tiene un completo primado sobre el segundo, por cuanto del mismo "emana" todo (véase EMANACIÓN). En la dirección "hacia abajo", hacia la materia como último término de la procesión cósmico-divina, nos encontramos con el infinito negativo; el infinito es aquí simplemente 'indeterminado'. En la dirección "hacia arriba", hacia lo Uno, nos encontramos con el infinito positivo. Éste no es de naturaleza material, sino espiritual. Por eso no es infinito en *extensión*, sino más bien en *tensión.* En cambio, lo infinito negativo es infinito en *distensión.* Es verdad que no todo infinito negativo tiene el mismo grado de negatividad; en rigor, el grado de negatividad (o positividad) en cuestión depende de su "lugar" en la jerarquía ontológica — un "lugar" que puede medirse (*ontológicamente*) no sólo ateniéndose a la "distancia" de lo Uno, sino también a la "aproximación" o "alejamiento" de lo Uno. Puede, pues, decirse que la jerarquía del ser corresponde a una especie de "jerarquía del infinito". La "grandeza" del infinito positivo no depende de su "tamaño" en ningún sentido, sino de su "ser en sí", de su estar, por así decirlo, "completamente replegado", no teniendo necesidad (como sucede con lo Uno) "ni de sí mismo ni de otra cosa" (*ibid.*, VI, ix, 6). La infinitud positiva es, así, de algún modo "absoluta mismidad".

La idea de la positividad del infinito (espiritual) en Plotino está ligada a la noción de que tal infinito es "potencia" o, mejor aun, potencia completa y absoluta, "omnipotencia". "Ser potencia" no significa aquí "ser en potencia": la potencia, δύναμις es, por decirlo así, "grandeza espiritual". Algo parecido sucede en Proclo. Por lo pronto, hay que distinguir entre un infinito tal como el de la cantidad, que no tiene grados, y el infinito cualitativo (espiritual) que tiene carácter "jerárquico" (véase JERARQUÍA). Los grados de lo infinito son, como en Plotino, grados *de* "potencia", pero ningún grado de la jerarquía es absolutamente infinito en sentido positivo y "potencial"; como había indicado ya Siriano *(in Met.*, 147, 14) sólo la Infinitud es absolutamente infinita. Proclo trata de lo infinito en cuanto infinito positivo partiendo de lo Uno. Lo Uno es la infinitud misma; es auto-infinitud, αὐτοαπειρία. Ello no quiere decir, sin embargo, que lo Uno sea indefinido; en verdad lo Uno es el ser definido mismo, la auto-definibilidad, αὐτοπέρας. Aquí se observa que en Proclo, como en muchos neoplatónicos, aparecen unidas la idea de infinitud y la de perfección como "definibilidad". Estas ideas no son para dichos autores incompatibles, pues también el "ser definido" de lo Uno y de lo espiritual es distinto del "ser definido" de lo sensible. Los límites de lo sensible son también sensibles; los de lo espiritual y, *a fortiori*, de lo Uno, son inteligibles. Por tanto, no se trata aquí de ser "más o menos grande" como puede serlo una "cosa". Ahora bien, puesto que lo Uno es αὐτοπέρας αὐτοαπειρία, de lo Uno vienen lo definido y lo infinito. Ello permite a Proclo explicar la emanación de algo diverso a partir de lo Uno. En efecto, lo definido y lo infinito son como "aspectos" de lo Uno sin los cuales lo que emanaría de lo Uno sería lo Uno y nada más. Todo ser emanado de lo Uno se compone, así, de lo definido (o límite) πέρας, y lo infinito; si se quiere, todo lo compuesto de lo limitado y lo infinito viene del primer Límite y del primer Infinito. Toda potencia finita procede de la potencia infinita, y ésta del primer Infinito (*Inst. theol.*, 89-93). — La potencia más unificada es la más infinita (*ibid.*, 95). Toda esa gradación de infinitudes es, según lo apuntado, espiritual; los cuerpos sensibles son para Proclo finitos, y por eso el "infinitismo" de Proclo y de los neoplatónicos no es incompatible con el "finitismo" en su idea del universo corporal.

Dentro del pensamiento cristiano el problema del infinito ha estado ligado al problema de la eternidad (v.). En todo caso, los teólogos y filósofos cristianos han elaborado la idea del infinito dentro del supuesto de una *creatio ex nihilo* (véase CREACIÓN). Como sólo Dios puede crear de la nacía, sólo de Dios puede decirse que es verdaderamente eterno e infinito. La infinitud de Dios sobrepasa toda otra infinitud pensable — por tanto, inclusive la infinitud del tiempo y del espacio, en el caso de que éstos pudieran ser admitidos como infinitos. La infinitud de Dios trasciende inclu-

sive la infinitud de todo *esse;* es, como indicó Juan Escoto Erigena *(De dicisione naturae, I,* 3), la infinitud de un *superesse.* En rigor, se debe decir no que Dios es infinito, sino que es infinitamente infinito. En efecto, la infinitud divina es en el cristianismo absoluta y nunca relativa. Por tanto, Su amor, Su poder y Su saber san asimismo infinitos. Santo Tomás escribió que "el propio Dios, con toda su omnipotencia, no podría crear algo absolutamente infinito". Ello parece estar en desacuerdo con el reconocimiento de la potencia infinita de Dios, pero a la vez hay que reconocer •que si hubiera por acaso algo absolutamente infinito que no fuera Dios, entonces no tendría sentido la propia infinitud de Dios. Por otro lado, la infinitud de Dios es una infinitud actual. En ello se distingue Dios de cualquier otra realidad de la que pueda de algún modo decirse 'es infinita' — tal como la serie de los números. En efecto, la serie de los números es para los teólogos y filósofos cristianos sólo potencialmente infinita. Lo infinito (actual) no existe, pues, en las cosas sensibles y, en general, en lo creado. Si puede hablarse de una infinitud de duración, como la de los astros que mueven los cielos, esta infinitud no es tampoco comparable a la divina. Como indica San Buenaventura (*In lib. I Sent.,* dist. 3, p. 1, a 1, q. I ad 3), hay un infinito que se constituye por oposición a lo simple, tal como una masa infinita, y un infinito que es simple. Este último infinito es el que corresponde a Dios y sólo a Él. Santo Tomás señala que el primer principio es, en verdad, infinito, pero no es, como suponían algunos filósofos antiguos, un cuerpo. Es en todos los casos un infinito distinto de cualquier posible infinito material. No hay, según ello, ningún infinito actual en extensión o en magnitud cualesquiera; sólo hay un infinito actual, el de la absoluta infinitud de la pura forma divina. En primer lugar, aun cuando se supusiera que un cuerpo fuera infinito en extensión, ello no implicaría que lo fuese por esencia. Una vez más, pues, sólo a Dios conviene el predicado 'es actualmente infinito', así como el predicado 'es infinito en perfección' (entre los pasajes en los que Santo Tomás trata de lo infinito, de la infinidad [*infinitas*], de la eternidad, etc., véanse *In Phys.,* III, lect. 9 y VIII, lec. 2; In *de cáelo,* I, lect. 9; *In Met.,* XI, lect. 10 y XII, lect. 5; *Quodl.,* III a 31 y XII a 17; *S., theol.,* I, q. XLII, 2, XLVI, 1 y 2, y L, 2 ad 4; Cfr. asimismo pasajes de Santo Tomás citados en ETERNIDAD).

Todos los escolásticos coinciden en que (repugne o no la idea de que el mundo puede haber existido *ab eterno)* sólo Dios es propiamente eterno, y en que (aunque se admita el predicado 'es infinito' para realidades no divinas) sólo Dios es propiamente infinito. Pero justamente porque conviene distinguir entre la infinitud divina y otros tipos de infinitud —tal, la infinitud numérica o la divisibilidad infinita de una línea— los escolásticos estudiaron los diversos modos de hablar de *infinitum e infinitas.* Mencionaremos algunas de las distinciones propuestas a este efecto sin precisar los autores en los cuales se encuentran — muchas de ellas, pero no todas, se encuentran en Santo Tomás. Puede hablarse de infinito *intensivo* (o, mejor, del infinito entendido intensivamente, *intensive,* pero con el fin de simplificar usaremos a continuación adjetivos más bien que adverbios) y de infinito *extensivo.* El infinito intensivo es el infinito en perfección; el extensivo es el de una potencia capaz de conocer una infinidad de objetos. Puede hablarse asimismo de infinito *privativo* —como el de una cantidad infinita—; infinito *negativo* —o el que no puede tener término ninguno—; infinito *relativo* —que se refiere a un determinado orden de la perfección, razón por la cual este infinito es un infinito *secundum quid*—; infinito *absoluto* —que se refiere a todos los órdenes de la perfección—; infinito *según el acto* —que no tiene término en el acto—; infinito *según la potencia* —o indefinido—; infinito *intrínseco* —o en la cosa misma, según la esencia y la existencia—; infinito *extrínseco* —que aunque convenga a una existencia finita la mantiene o conserva por una duración infinita—; infinito *por adición* o *yuxtaposición (infinitum per appositionem)* —como la infinita magnitud—; infinito por *división (infinitum per divisionem)* —o divisibilidad infinita de una magnitud dada—; infinito *cumplido (infinitum in facto);* infinito *en proceso* o todavía no cumplido (*infinitum in fieri*); infinito *categoremático* —en el cual hay un uso categoremático del término 'infinito' que hace de éste un infinito en acto—; infinito *sincategoremático* — donde hay un uso sincategoremático (v.) del término 'infinito' que hace de éste un infinito en potencia. Puede verse que en algunos casos estos tipos de infinito coinciden: así, por ejemplo, el infinito potencial, el infinito en proceso, el infinito sincategoremático y, en un sentido por lo menos, el infinito por división.

Lo antes dicho no debe hacer pensar que los escolásticos se ocuparon exclusivamente de la cuestión del infinito desde el punto de vista teológico y con el solo fin de comparar el infinito de Dios con cualquier otro tipo (siempre "relativo") de infinito. Especialmente durante los siglos XIII y XIV muchos escolásticos dilucidaron la cuestión del significado de términos como 'infinito', 'infinitud', 'infinidad', etc., en relación con problemas tales como si hay o no los llamados *minima naturalia,* o partes mínimas que componen los cuerpos naturales, y especialmente en relación con el problema de la composición del continuo (v.). En el trabajo titulado "Kontinuum, Minima und aktuell Unendliches", incluido en su libro *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (1949; págs. 155-215), Anneliese Maier ha estudiado varios de los problemas tratados por los escolásticos a propósito de las nociones de continuidad, infinitud, divisibilidad, indivisibilidad, etc. Resumiremos algunos de los resultados obtenidos por dicha autora.

En lo que toca al problema de la composición del continuo, muchos escolásticos se plantearon la cuestión —en gran parte legada por Aristóteles— de si el continuo está compuesto de *divisibilia* (elementos, cualesquiera que sean, divisibles) o de *indivisibilia* (elementos indivisibles). Puede todavía preguntarse si cuando se trata de *indivisibilia,* éstos pertenecen a la realidad concreta o son entidades ideales, pero por el momento nos referiremos únicamente a la idea de continuo sin precisar si se trata de un continuo real o ideal. Pues bien, la mayor parte de los filósofos (Rogelio Bacon, Santo Tomás de Aquino, Sigerio de Brabante, Duns Escoto, Guillermo de Occam, Juan Buridán, etc.) consideraron que el continuo es infinitamente divisible, o sea está

compuesto de *divisibilia* y no de *indivisibilia.* Algunos autores, sin embargo, sostuvieron que el continuo está compuesto de *indivisibilia.* Ello se manifestó en dos doctrinas. Por un lado, ciertos autores (por ejemplo, Nicolás de Autrecourt) defendieron la tesis —platónica o supuestamente platónica— de que los *indivisibilia* son en último término puntos; tales puntos son, pues, magnitudes que pueden llamarse *indivisibiles.* Por otro lado, ciertos autores (como Gregorio de Rimini) defendieron la tesis —democrítea o supuestamente democrítea y "atomista"— de que los *indivisibilia* no son puntos *sine extensione*, sino que son *minima* que no pueden ya dividirse más cuantitativamente.

Ahora bien, lo interesante en las anteriores doctrinas, y especialmente en las discusiones a que dieron lugar, es que hicieron posible plantearse problemas que iban más allá del marco "clásico" de la concepción del infinito como infinito absoluto y en acto en Dios, y la concepción del infinito como infinito en potencia y meramente ín *fieri* en toda realidad creada. Desde luego, en lo que respecta a las discusiones teológicas, se siguió manteniendo la opinión de que el infinito en acto queda excluido cuando no se trata de Dios. Pero en las discusiones filosóficas (así como lógicas y matemáticas) no se excluyó la cuestión de la posible "realidad" del infinito en acto. Y algunos autores aceptaron un infinito en acto y se inclinaron hacia lo que puede llamarse un "infinitismo". Así, por ejemplo, Guillermo de Occam admitió un infinito en acto en la magnitud —bien que rechazara que hay intensidades actualmente infinitas—; Francisco de Meyronnes indicó que Dios puede producir un infinito en acto según la multitud y la magnitud, así como un infinito intensivo —aunque no un infinito sucesivo—; Pedro Auriol señaló que el infinito es una mezcla de acto y potencia, como lo muestra el caso del movimiento; Gregorio de Rimini manifestó que Dios puede crear toda clase de infinitos en acto, incluyendo intensidades infinitas, y propuso la idea de que el continuo se compone de un número actualmente infinito de partes. Los debates acerca del infinito y sus formas llevaron asimismo a algunos escolásticos a usar no sólo argumentos de carácter lógico, sino también argumentos de índole matemática, y especialmente geométrica. Observemos al respecto que se llegó inclusive a hablar de la posibilidad de correlacionar puntos de diferentes magnitudes geométricas —por ejemplo, dos líneas de desigual extensión—, concluyéndose (en un sentido parecido al luego elaborado por Cantor; Cfr. *infra*) que se pueden correlacionar los puntos uno a uno en dos series infinitas.

Hay, pues, en los autores escolásticos, en particular en algunos del siglo XIV, una decidida tendencia "infinitista", por lo que no parece legítimo usar el término 'infinitismo' para caracterizar sólo ciertas orientaciones en la época moderna. Sin embargo, usaremos tal término, aplicado especialmente a la época moderna, en cuanto se refiere no sólo al problema de la composición del continuo y a la cuestión de si puede o no haber un infinito actual distinto de la infinitud actual absoluta de Dios, sino también, y sobre todo, al problema de si el mundo físico es o no "infinito en magnitud (y extensión)". Desde este punto de vista diremos que hay, como precisaremos luego, un "paso del finitismo al infinitismo" en la época moderna, unido a una especie de "pathos de lo infinito". Ejemplos de ello los hallamos ante todo en Nicolás de Cusa y en Giordano Bruno. Nicolás de Cusa intentó superar las contradicciones halladas en la noción de lo finito *desde* la idea de lo infinito. La identidad de lo diverso, la coincidencia de los opuestos en el Uno infinito y otras tesis gnoseológicas y metafísicas de Nicolás de Cusa son testimonio de una tendencia que puede llamarse "infinitismo" y que se va revelando cada vez con mayor fuerza. Ello no quiere decir que todos los pensadores modernos hayan traspuesto simplemente al mundo los caracteres de infinitud y perfección que se atribuían ordinariamente a Dios. Así, Nicolás de Cusa distingue entre la infinitud divina y la infinitud no divina en términos que recuerdan la distinción escolástica entre lo infinito absoluto o simple y lo infinito *secundum quid.* Pero, de todos modos, y a diferencia de muchos pensadores anteriores, Nicolás de Cusa habla efectivamente de la infinitud del mundo. Característico de Nicolás de Cusa es, además, una inclinación a usar conceptos matemáticos para la comprensión de lo infinito. Se ha dicho por ello que Nicolás de Cusa fue el primer pensador que explícitamente propuso la idea de la infinitud del universo. Esta idea se ha atribuido asimismo a Marcellus Stellatus Palingenius, pseudónimo de Pier Angelo Manzoli (*ca.* 1500-1543), autor de un poema didáctico titulado *Zodiacus vitae* (cuya primera edición apareció probablemente en 1543), sin que pueda decirse que fue realmente el primero que la formuló o si de algún modo la había tomado de Nicolás de Cusa, o si tanto Nicolás de Cusa como Palingenius elaboraron la idea de la infinitud del mundo a base de influencias neoplatónicas. En todo caso, ninguno de los dos autores afirmó la idea de la infinitud del mundo como si tal infinitud fuera del mismo tipo que la divina. En cambio, la noción de que el mundo es infinito en un sentido que no es sólo *secundum quid*, sino de algún modo sin limitaciones, fue defendida, y exaltada, por Giordano Bruno. Lo usual es considerar a Bruno como el primer "infinitista" moderno, y como el primero que sostuvo, para usar las expresiones de A. Koyré (*op. cit. infra*), la idea de un "mundo abierto" contra la idea de un "mundo cerrado". Parece, sin embargo, que las ideas infinitistas de Bruno sostenidas en *La Cena delle Ceneri* y, sobre todo, en su resonante *De l'infinito universo e mondi*, fueron anticipadas por el discípulo de Copérnico, Thomas Digges en su obra *Perfit Description of the Caelestiall Orbes according to the most anciene doctrine of the Pythagoreans lately revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approued* (1576). Ahora bien, aun cuando se demostrara que Thomas Digges fue realmente el primer "infinitista" moderno, lo cierto es que el "infinitismo" se abrió paso sobre todo a causa de la ardiente defensa que de él hizo Bruno.

El paso del "finitismo" al "infinitismo" se cumplió sobre todo durante el siglo XVII, y ello de muy diversas maneras. En primer lugar, en el curso de la revolución científica y filosófica que Koyré ha descrito como "la destrucción del Cosmos, es decir, la desaparición, a base de conceptos filosóficos y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo

finito, cerrado y jerárquicamente ordenado... y su sustitución por un universo indefinido e inclusive infinito, universo cimentado por la identidad de sus leyes y sus componentes fundamentales, y en el cual tales componentes se hallan en el mismo nivel del ser" *(op. cit. infra.* "Introducción"). Luego, por los progresos del pensamiento matemático. Éste fue precedido por descubrimientos tales como el ya citado "método exhaustivo", por nociones y argumentos desarrollados especialmente por filósofos del siglo XIV que debatieron la cuestión del infinito, sus formas, la composición del continuo, etc., y por los notables esfuerzos realizados en el mencionado siglo con el fin de elaborar y precisar el concepto de función (v.). Particularmente interesantes en este respecto son los trabajos de Nicolás de Oresme para dar una representación gráfica de cantidades variables — trabajos en parte usados por Kepler y Galileo. Sin embargo, sólo en el curso de la época moderna, o más exactamente a partir del siglo XVII, se desarrolló el pensamiento matemático en forma adecuada para elaborar un instrumento suficientemente poderoso con el fin de tratar matemáticamente el infinito. Son importantes en este respecto los trabajos de Galileo, Descartes y Pierre Fermât (1601-1665), pero también, y sobre todo (en lo que toca específicamente a nuestro problema) los trabajos de varios autores de los que citaremos algunos: Bonaventura Cavalieri (1598-1647), especialmente en su *Geometría indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota* (1635, 2ª ed., 1653); John Wallis (1606-1703) en su *Arithmetica infinitorum, sive nova methodus inquirendi in curvilineorum quadraturam alique difficiliora matheseos problemata* (1655); Isaac Barrow (1630-1677) en sus *Lectiones opticae et geometricae* (1669; escritas hacia 1663); Pascal (v.), especialmente en las "Lettres de A. Dettonville sur quelques-unes de ses intentions en géométrie" (1659). Estos y otros trabajos culminaron en el descubrimiento prácticamente simultáneo por Leibniz y Newton del análisis infinitesimal o cálculo infinitesimal (en las dos formas clásicas de cálculo integral y cálculo diferencial). Se cita a este respecto, de Leibniz, el trabajo "Nova methodus pro maximis et minimis itemque tangentibus, quae nec factas nec irrationales quantitates moratur et singulare pro illis calculi genus", publicado en las *Acta Eruditorum* en 1684. En cuanto a Newton, el texto clásico es el de los *Principia* (1686). Hubo una larga y enojosa discusión acerca de cuestiones de "precedencia" en el descubrimiento que no nos compete tratar aquí; baste indicar que el "cálculo de los infinitamente pequeños" leibniziano y el "cálculo de fluxiones" newtoniano son el mismo tipo de cálculo; sin embargo, se adoptó la notación simbólica de Leibniz por ser menos embarazosa que la de Newton.

Junto a estos dos "pasos de lo finito a lo infinito" cabe citar las tendencias "infinitistas" que se manifestaron en otras esferas no propiamente científicas — así, en el llamado "arte barroco". Y, desde luego, en el pensamiento filosófico (estrechamente imbricado, por lo demás, con el pensamiento científico y matemático) a que vamos a referirnos a continuación.

Casi todos los filósofos modernos, especialmente los "racionalistas" —que se ocuparon de estas cuestiones más a menudo y con mayor detalle que los "empiristas"—, sostienen la infinitud del mundo y, en todo caso, hacen amplio uso de la noción de infinito en sus especulaciones. Tal sucede con Descartes. El uso de la noción de infinito en un momento decisivo de su pensamiento aparece cuando intenta probar la existencia de Dios mediante el argumento ontológico. Descartes pone de relieve que un ser finito no podría tener la idea de "una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente" si tal substancia infinita (y perfecta) no hubiera, por así decirlo, depositado tal idea en el ser finito *(Discurso,* IV; *Med.,* III). Por otro lado, la idea de Dios en cuestión no puede ser materialmente falsa; "por el contrario, como esta idea es muy clara y muy distinta, y contiene en sí más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna que sea más verdadera que ella ni que pueda estar más al abrigo de error y de falsedad" (*Med.*, III). En el último pasaje se muestra una tendencia que es característica de muchos filósofos modernos: la de apoyarse en la idea de infinito para pasar de ella a lo de lo finito en vez de seguir la dirección opuesta. Junto a ello, Descartes defendió la idea de la infinitud del mundo, indicando que esta idea, que fue expuesta por Nicolás de Cusa, no fue reprobada por la Iglesia, ya que concebir la obra de Dios como algo muy grande es justamente honrar a Dios. Sin embargo, Descartes advierte —sea por convicción, sea por prudencia— que hay una diferencia entre su concepción del cosmos y la de Nicolás de Cusa, y es que mientras el último dice que el mundo es "infinito", Descartes proclama que es indefinido — "*indefini seulement"* (Lettre à Chanut; 6, junio, 1647). Y así "llamaremos a esas cosas [las del mundo] indefinidas más bien que infinitas, con el fin de reservar sólo para Dios el nombre de infinito" *(Princ. Phil.,* I, 27). Por eso Descartes dice que "no nos enzarzaremos nunca en las disputas sobre el infinito, tanto más cuanto que sería ridículo que nosotros, que somos finitos, tratásemos de determinar algo de lo infinito, y de este modo suponerlo finito intentando comprenderlo" (*ibid.*, I, 26); así, no hay que preocuparse en responder a cuestiones tales como si la mitad de una línea infinita es infinita, si el número infinito es par o no par "y otras cosas semejantes" (*loc. cit.*). Lo último parece estar en contradicción con la tendencia "infinitista" y hasta en contradicción con su propia idea de que la idea de lo infinito "contiene en sí más realidad objetiva que ninguna otra", pero hay que tener en cuenta que la idea de lo infinito en cuestión depende siempre en Descartes de Dios. Ahora bien, como en el pensamiento cartesiano se pasa del *Cogito* a Dios, y de Dios al mundo es plausible concluir que la noción de infinito desempeña un papel capital en tal pensamiento.

También lo desempeña, y más aun, en Spinoza. Malebranche y otros autores habían insistido en que si se usa el término 'infinito' hay que tener en cuenta que no debe aplicarse a Dios del mismo modo que a lo creado, y que por eso Dios puede ser llamado "infinitamente infinito" — que es lo mismo que los escolásticos llamaban infinito absolutamente o infinito simplemente, etc. En cambio, en Spinoza la tendencia "infinitista" se abre paso hasta hacer desvanecerse

todo "finitismo". Desde luego, la expresión "un ser absolutamente infinito (*ens absolute infinitum*), es decir, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (*Eth. def.*, VI) se aplica a Dios. Además, en la "Explicatio" de la definición que viene acto seguido, Spinoza insiste en que habla de algo absolutamente infinito, no de algo infinito en su género (*in suo genere*), pues es obvio que de lo que es infinito en su género pueden negarse una infinidad de atribuios. Pero la filosofía de Spinoza es una filosofía *de Deo* — o, mejor, de *Deo sive Natura.* Se puede usar el predicado 'es finito' en varios casos — por ejemplo, se puede, y debe, decir que ciertos modos de la substancia son finitos. Pero no hay ninguna substancia que no sea infinita, porque sólo hay una substancia: "fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna substancia" (*op. cit.*, I, propos. xiv). Así, todo lo que no es absolutamente infinito es concebible únicamente desde lo que es absolutamente infinito, Todo lo que se sigue de un atributo de Dios debe existir necesariamente y ser infinito (*op. cit.*, propos. xxii). Cierto que se puede decir que hay cosas producidas por Dios (*res a Deo productae*) y que en ellas, a diferencia de Dios, la esencia no envuelve la existencia, de modo que tales "cosas" son finitas. Pero, no sólo ninguna de estas cosas es substancia; sucede, además, que su realidad está ligada a la de la única e infinita substancia. Parece, según ello, que para Spinoza no puede haber distinción entre el infinito actual y el potencial, ya que todo infinito es, propiamente hablando, actual. Sin embargo, no sucede así. Spinoza distingue (carta a Luis Meyer, del 20 de abril de 1663) entre la potencialidad y la actualidad del infinito, si bien, a la postre, considera que sólo el infinito actual es real — en el sentido por lo menos de que la realidad de un infinito potencial depende, *qua* realidad, del infinito actual.

En la época de que estamos hablando no había, ni en muchos casos se deseaba que hubiese, una clara separación entre la conceptualización científica (en particular, física) y la filosófica (o, a menudo, metafísica y teológica). Así, las ideas sobre el infinito elaboradas por Descartes y por Spinoza son importantes tanto para la concepción de Dios como para la del mundo, y *a fortiori* para las concepciones del espacio y del tiempo. Lo mismo, y aun más, sucede con muchas ideas de autores como Henry More, Samuel Clarke, Newton y Leibniz. Todos ellos discutieron cuestiones tales como la de si el universo es infinito; si el espacio es infinito, pero si la materia —"el mundo"— es finita, esto es, si hay o no espacio "fuera del mundo"; si es posible concebir un espacio infinito que sea continuo y, por tanto, no compuesto de partes y, a pesar de ello, infinitamente divisible; si al admitirse que Dios es omnipresente, hay que admitir asimismo que el espacio (infinito) es un atributo de Dios, o un *sensorium* de la divinidad, o bien si hay diferencia esencial entre la omnipresencia de Dios y la infinita extensión del espacio, etc., etc. No podemos en esta obra tratar con la parsimonia debida estas ideas y los numerosos debates a que dieron lugar. Nos limitaremos a destacar algunos aspectos esenciales.

Aunque cartesiano en sus comienzos, Henry More se apartó de Descartes en muchos puntos básicos. Entre ellos, en la cuestión de la naturaleza del espacio, el cual fue concebido por More como infinito (y como indivisible, continuo, homogéneo, único). Ahora bien, el espacio no era para More, como para Descartes, pura extensión opuesta al puro pensamiento; por el contrario, el espacio infinito de que hablaba More era de naturaleza espiritual. Pues la pura extensión no es, según More (como según Spinoza y Malebranche) algo sensible, sino algo inteligible: no es a los sentidos, sino al entendimiento. De ahí que las propiedades del espacio infinito y único y las de Dios sean similares. Ello no significa que Dios sea espacio o viceversa. Pero sí que no hay entre la infinitud absoluta de Dios y la del espacio la diferencia por la que abogaba Descartes o la diferencia ya clásica entre lo infinito simplemente y lo infinito en su género. Esto permite comprender en qué sentido las ideas apuntadas de More pudieron influir sobre Newton y sobre la defensa metafísica de Newton por Clarke. En todo caso, Joseph Rawson en el apéndice titulado "On the Real Space or the Infinite Being" que incluyó en la segunda edición (1702) de su obra *Universal Analyste of Equations*, manifestó que las ideas al respecto de More y de Newton eran prácticamente idénticas no obstante la cautela usada por el último autor en la presentación de su "filosofía natural". Cierto que Newton tiene buen cuidado en hacer de Dios algo distinto del espacio y la duración infinitas, pero la omnipresencia y eternidad de Dios hacen que, por así decirlo, Su presencia afecte todos los puntos del espacio y todos los momentos del tiempo. Ninguna de estas ideas, u otras similares, es "spinoziana". Pero algunos de los problemas que suscitan son problemas análogos a los que dilucidó Spinoza.

Ello explica en parte las polémicas entre Leibniz y los newtonianos — especialmente entre Leibniz y Clarke. Como casi todos los autores de la época, Leibniz es claramente "infinitista". Pero su "infinitismo" es en muchos respectos distinto del de More, Newton, Clarke y, desde luego, Spinoza. El infinitismo de Leibniz es de carácter "pluralista" y corresponde a la estructura a la vez pluralista e infinitista de su metafísica monadológica. Tanto por sus trabajos matemáticos como por sus especulaciones metafísicas, Leibniz otorga un puesto central a la idea del infinito. Por doquiera se encuentra este autor con infinitos: no sólo en lo "grande", sino también, y muy a menudo, en lo "pequeño". Lo que parece ser parte limitada, y ya indivisible, del universo, pulula con realidades; en cada "universo" parece haber infinitos "universos". Además, la infinitud no es una idea incomprensible o irracional — no es, en todo caso, un mero "sentimiento de algo inconmensurable". La infinitud es justamente "mensurable". Se puede operar con infinitos —con los "infinitamente pequeños" cuando menos—; se puede calcular con ellos. Pero que la idea de infinitud aparezca dondequiera en Leibniz no quiere decir que para este filósofo todo sea infinito del mismo modo. Y ello no, o no sólo, porque haya una realidad que es infinita absolutamente, y otras que si son infinitas lo son sólo relativamente. En rigor, puede decirse que toda realidad infinita lo es "absolutamente", bien que en distintos grados — con lo cual 'absolutamente' tiene aquí un sentido distinto del usual. Así, la infinitud numé-

rica es una primera infinitud; la infinitud del mundo es una segunda; la de Dios, una tercera y, desde luego, la más elevada. Hay, así, una infinitud mínima, una media y una máxima, lo que parece presuponer una especie de "jerarquía de infinitudes". Pero, además, la idea de infinito opera en Leibniz de un modo que podría calificarse de "reflejante" o hasta de "multiplicante". En efecto, cada una de las infinitas mónadas refleja el universo entero desde su punto de vista, y por tanto refleja de algún modo todas las demás infinitas mónadas. De este modo, cada infinito se multiplica por sí mismo un número infinito de veces, y esta infinita multiplicación culmina en la "potencia máxima" o "infinito máximo" que es Dios — un infinito centro de todos los infinitos actuales y posibles.

Las especulaciones, los análisis, las discusiones sobre el infinito en sus varias formas durante la época de que estamos tratando no eran ajenas a lo que se ha llamado "pathos del infinito" y, en general, al "sentimiento de lo infinito". Éste se manifestaba de varias maneras: en el asombro ante "el laberinto del infinito y del continuo", engendrador de paradojas, pero también de "verdades sublimes"; en la admiración ante la posibilidad de que el universo físico fuera infinito, etc. Esta admiración era de carácter distinto de la que podía tenerse ante la infinitud de Dios. Después de todo, parecía "natural" que Dios fuese infinito; además, la infinitud de Dios no hacía arder la imaginación — por lo menos la de los teólogos y filósofos, harto ocupados en "conceptualizar" la infinitud divina. En cambio, la idea de la infinitud del universo llamaba a la imaginación y no sólo al pensamiento. De ahí las referencias a dicha infinitud y al puesto del hombre en ella en varios textos de la época. El más conocido —y conciso— es el que se halla en los *Pensamientos* de Pascal. Recordemos simplemente su tono: el hombre contempla la majestad del universo —el "infinitamente grande"— y queda sobrecogido. Contempla el prodigio de lo que está escondido en lo que le parece más ínfimo —una infinidad de universos en cada universo— y queda igualmente sobrecogido. Se pierde en esas maravillas, "tan asombrosas en su pequenez como lo son las otras en su extensión", y, como consecuencia, se espanta de sí propio, cogido, temblando, "entre esos dos abismos del infinito y de la nada". Y de este modo se comprende mejor a sí mismo: "una nada con respecto al infinito; un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo". "Somos algo y no somos nada": grandeza y miseria del hombre. Tal la meditación de Pascal a propósito del infinito — o, mejor, de "los infinitos".

Los autores de que hemos hablado se ocuparon de la idea de infinito no sólo con respecto a las realidades, sino también con respecto al pensamiento de lo infinito. En cambio, los filósofos llamados "empiristas", aunque se ocuparon asimismo del problema del "infinito real", tendieron a analizar la cuestión del conocimiento de lo infinito y, en particular, la cuestión de cómo se llega a adquirir la idea del infinito y de algo infinito. Nos confinaremos a modo de ilustración a Locke. Este autor se ocupó de la cuestión del infinito al comparar las ideas de duración y expansión (*Essay*, II, xv). Observó que los hombres admiten más fácilmente la duración infinita que la expansión infinita —la infinitud del tiempo más que la del espacio—, pues aunque Locke no cortaba toda "relación" entre Dios y el espacio, no afirmaba ni mucho menos que Dios fuese espacial; en cambio, Dios le aparecía como poseyendo infinita duración. Ahora bien, lo que le importaba sobre todo a Locke era averiguar qué clase de "idea" es la de infinito y cómo se llega a ella. A este respecto estima que "finito" e "infinito" son vistos como "*modificaciones* de la expansión y la duración [antes había indicado que el tiempo es respecto a la duración lo que el espacio es respecto a la expansión]" (*ibid.*, II, xvii, 2). No es difícil explicar cómo se obtiene la idea de lo finito: las porciones de extensión que afectan a los sentidos y los períodos ordinarios de sucesión con que se mide el tiempo llevan consigo la idea de lo finito. En cuanto a la idea de lo infinito, se obtiene observando que pueden irse juntando sin cesar porciones de espacio a otras, y momentos del tiempo a otros. Así, Locke estima que la idea del infinito es de naturaleza "aditiva". Ello no significa sostener que el espíritu posee la idea de un espacio infinito que exista efectivamente: "las ideas no son prueba de las cosas" (*ibid.*, II, xvii, 4). Pero se puede decir que podemos pensar (*we are apt to think*) que el espacio es efectivamente sin límites. Y lo mismo sucede con el tiempo, en donde la idea de infinitud equivale a la de eternidad. Sólo del espacio y del tiempo caben ideas del infinito. Cabe también, y sobre todo, de Dios la idea de infinito. Pero el infinito divino es cualitativo (se refiere a la perfección) y no cuantitativo, como los del espacio y del tiempo. Ahora bien, no obstante la posibilidad antes mencionada, debe reconocerse que no se tiene una idea *positiva* de la infinitud (*ibid.*, II, xvii, 13), ni de la duración infinita ni del espacio infinito. Tampoco se puede poseer una idea *completa* del Ser Eterno, o sea de Dios infinito. Hay algo positivo y algo negativo en nuestras ideas acerca de lo infinito, pero debe ejercerse gran precaución en este punto, ya que muchos errores se deben a haberse imaginado que se tenían ideas positivas de la infinitud. En todo caso, las ideas de infinito —respecto a la duración, al espacio y al número— son *modos* de ideas simples (v. IDEA). Locke indica que algunos matemáticos en el curso de "más avanzadas especulaciones" pueden tener otros modos de introducir en sus espíritus ideas de infinitud. Pero aun ellos tendrán que saber que obtuvieron "las primeras ideas que tuvieron de lo infinito, de la sensación y de la reflexión" (*ibid.*, II, xvii, 22).

Kant habló de la representación del espacio como "magnitud infinita" (*K.r.V.*, A 25 / B 40) y de la infinitud del tiempo (*ibid.*, A 32 / B 48). Al mismo tiempo, siguió las ideas predominantes en su tiempo acerca de la infinitud del universo, e inclusive hizo de esta idea —unida a la de "la ley moral en mí"— la expresión patética de ese mismo sentimiento de admiración y casi temblor religioso que había manifestado Pascal en uno de sus más famosos "pensamientos": "El eterno silencio de esos espacios infinitos me aterra" (véase *supra* sobre "los dos infinitos" de Pascal). Pero en cuanto se trató de la noción del infinito, lo característico de Kant consistió en tratarlo "críticamente". Tal sucede sobre todo en la primera de las antinomias o "primer conflicto de las ideas trascendentales". En efecto, la

tesis enuncia: "El mundo tiene un comienzo en el tiempo y está también limitado en el espacio" (o "El mundo es finito"), en tanto que la antítesis enuncia: "El mundo no tiene comienzo y es ilimitado en el espacio; es infinito con respecto al tiempo y al espacio" (o "El mundo es infinito") (*K.r.V.*, A 426 / B 454). Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo ANTINOMIA. Nos limitaremos a apuntar que desde el punto de vista de la razón pura puede probarse tanto la tesis como la antítesis, lo cual muestra que en la idea de lo infinito la razón se mueve en el vacío, sin los apoyos que le da en confinarse dentro de la experiencia posible. La tesis y antítesis son igualmente susceptibles de "prueba" justamente porque el objeto de ellas es no algo situado dentro del marco de la experiencia posible, sino una "cosa en sí" (v.). Los que defienden la "tesis" son los dogmáticos; los que defienden la "antítesis" son los empiristas. Pero unos y otros dicen más de lo que saben (*ibid.*, A 472 / B 500).

No puede sorprender que cuando se abandonó la noción de cosa en sí, la idea del infinito volviera a penetrar en la metafísica. Tal ocurrió en el idealismo postkantiano, auxiliado, además, por un nuevo "pathos de lo infinito" introducido por ciertas concepciones románticas. Tanto en Fichte como en Schelling y Hegel la idea de infinito es central. Pero lo es particularmente en Hegel. Este filósofo se refiere con frecuencia a lo infinito (*Unendliches*) y a la infinitud (*Unendlichkeit*). Hay, por lo pronto, varias formas de infinito: lo infinito matemático, lo infinitamente grande, la infinitud subjetiva, la infinitud objetiva, la infinitud positiva. Entre estos infinitos sólo el último es "el verdaderamente infinito" (*Das wahrhaft Unendliche*). En efecto, ni el infinito matemático ni lo infinitamente grande (que es el *Quantum)* son propiamente "negación de la negación" (*Philosophische Propädeutik*; Gló'ckner, 3; 121-2). En cuanto a la infinitud subjetiva y a la infinitud objetiva, son por sí mismas insuficientes; sólo se completan cuando se unen mediante la razón. En general, una infinitud negativa o infinitud mala (*schlechte*) *y* una infinitud positiva — llamada asimismo "infinitud afirmativa" y "verdadera infinitud" (*Logik*; Glöckner, 4: 158 y sigs.). La infinitud negativa o mala no es sino la negación de lo finito *(System der Philosophie;* Glöckner, 8: 222). La infinitud positiva, o verdadera infinitud, es, en cambio, la idea absoluta; en rigor, lo infinito en cuanto positivo o afirmativo es una "nueva definición de lo Absoluto" *(op. cit.; id.*, 4: 157). Así, lo infinito positivo es propiamente el "ser verdadero"; la infinitud es la determinación afirmativa (no negativa) de lo finito; si se quiere, lo infinito positivo es "lo que es verdadero en sí" (*op. cit.*, *id.*, 4: 149). Ahora bien, el Espíritu es infinito en sentido positivo y no en sentido negativo (o malo). El infinito negativo es el que es susceptible de crecer indefinidamente, en tanto que lo infinito positivo, afirmativo o verdadero está completo, se contiene a sí mismo y está en sí mismo *(bei sich).* Es cierto que el Espíritu se manifiesta asimismo como finito, ya que de algún modo el Espíritu es "lo infinito en finitud". Pero el manifestarse como finito no le impide ser él mismo, en cuanto es en sí mismo, positivamente infinito. La positividad completa de lo infinito se da cuando la razón absorbe los momentos de lo abstracto y de lo concreto, de lo universal y de lo particular; por eso el verdadero infinito surge sólo, como proclama Hegel en la *Lógica,* cuando se ha absorbido completamente en lo positivo y absoluto no sólo el infinito abstracto del entendimiento *(Verstand)* mas también el infinito concreto de la razón (*Vernunft*).

Las ideas de Hegel sobre el infinito pueden caracterizarse como una "dialéctica del infinito". También hay una especie de "dialéctica del infinito" en el Padre Gratry (v.), pero se trata de una dialéctica de ascendencia platónica. En la "dialéctica del Padre Gratry se afirma lo infinito como resultado de una serie de actos trascendentes en el curso de los cuales se van traspasando los límites, manteniéndose lo que haya de positivo en ellos. Se trata, pues, en último término, de la afirmación de la posibilidad de un acceso trascendental a lo infinito o, mejor dicho, de la posibilidad de un acceso a lo infinito basado en una concepción realista de la abstracción "ascendente". El paso al límite es entonces posible, porque el alma que efectúa el paso va cargada, por así decirlo, con todo lo positivo de lo infinito y se ha desprendido de todo lo negativo del límite. En cambio, lo infinito es negado rotundamente en las direcciones condicionistas (Hamilton) y "relativistas" (Renouvier). Sobre todo este último, y algunos de sus discípulos, han insistido en las bases ontológico-realistas que supone siempre toda afirmación de lo infinito. Según Renouvier, la refutación del infinito es de capital importancia para la fundamentación del personalismo; infinito se opondría, a su entender, a persona. La mente puede pensar, en efecto, la serie infinita de números como un conjunto, aunque entonces el conjunto no es un número, pues no está formado por unidades en cantidad determinada, ni tampoco un todo, pues no está compuesto de partes. Pensar lo infinito en este sentido es como pensar un Absoluto, un sujeto que no sea sujeto, sin relación ninguna (Cfr. *Dermiers entretiens*, ed. Prat, 1905). En todo caso, es ilegítimo el paso de uno a otro, pues, como dicho filósofo enuncia, "el hecho de que la primera idea haya podido conducir a la segunda, que es formalmente su contradictoria, puede explicarse por el realismo instintivo del espíritu, el cual, al pensar en la acumulación indefinida de los elementos componentes de ciertos objetos, se siente solicitada a formar idealmente su síntesis integral y a reunirlos en el concepto nominal de un sujeto" *(Dilemmes*, XXXV). Aquí se manifiesta, pues, del modo más terminante, la oposición al infinito —por lo menos al infinito actual—, con el cual se reconoce que se puede operar, pero siempre que se vacíe previamente de toda relación y se convierta en un concepto vacío. Lo mismo, y por razones análogas, arguye el discípulo de Renouvier, F. Evellin, cuando dice que el infinito tiene una existencia en el pensamiento como algo posible, a diferencia de lo finito, que es lo propio del ser concreto y suficiente.

El finitismo de las tendencias condicionistas se basa principalmente en el argumento de que todo paso de lo finito (o bien de lo infinito potencial) al infinito (actual) es un salto racionalmente ilegítimo. Pues aunque se hable de un infinito actual —arguyen tales infinitistas—, lo que en rigor se hace es hablar de algo

finito, o bien de un infinito potencial que no puede ser jamás completamente enumerado. Mencionamos ahora, para completar esta sección, otros dos argumentos contra el infinito. Uno, parecido al de los condicionistas y propuesto repetidas veces por el matemático K. F. Gauss (1777-1858), consiste en declarar que el infinito es solamente *un modo de hablar.* Otro, que se encuentra en varios autores, tanto matemáticos como filósofos, consiste en poner de relieve que la aceptación de un infinito (actual) engendra paradojas insostenibles. Como ejemplo de tales paradojas se menciona con frecuencia la siguiente. Tomemos la serie de los números naturales, 1, 2, 3, 4, 5... n, y la serie de los cuadrados de los números naturales, 1^2, 2^2, 3^2, 4^2, 5^2,... n^2. Algunos manifiestan que a medida que se avanza en la serie los cuadrados se van espaciando. Como consecuencia de ello, dicen, los números naturales serían, al infinito, en mayor número que la suma de sus cuadrados. Y si se arguye que no puede hablarse en el infinito de una relación *mayor que,* o de una relación *menor que,* por haber desaparecido toda relación, se contestará (con Renouvier) que sin relación no puede concebirse ninguna entidad. Las tendencias finitistas no se apoyan, sin embargo, sólo en argumentos. Subyacentes a los mismos se encuentra con frecuencia lo que se ha llamado "horror al infinito", "horror" causado por la percepción de que cualquier cantidad, por grande que sea, agregada a un conjunto finito dado, da siempre por resultado otro conjunto finito. Para comprender hasta qué punto tal percepción puede influir en las mentes, recurriremos a un ejemplo proporcionado por A. Fraenkel de formación de un agregado difícilmente pensable y, sin embargo, finito. Imaginemos, siguiendo a este autor, un sistema de 1.000 signos que sean suficientes para todas las consonantes y vocales en diferentes alfabetos (mayúsculas, cursivas, etc.), para los numerables, signos de puntuación, espacios entre expresiones y entre líneas, etc., y que puedan servir como materia prima para escribir *cualquier* libro. Supongamos ahora que todo libro contiene un millón de signos (lo cual hace posible componer un libro cualquiera de menor extensión dejando el resto a los espacios en blanco). Pues bien, a base de esto consideremos el conjunto de todos los libros posibles. Puesto que todo libro de la colección manifiesta una cierta distribución de los 1.000 signos en 1.000.000 de lugares, hay solamente un número finito de tales distribuciones: exactamente 1.000 elevado a la potencia de un millón. Por lo tanto, a pesar de que el conjunto de los libros en cuestión contiene únicamente una cantidad finita de libros, hay entre éstos todos los libros que se han escrito, se escriben, se escribirán y podrían escribirse en el futuro (incluyendo combinaciones de signos sin sentido, que serian en su gran mayoría). El conjunto de los libros seguirá, empero, siendo finito; la biblioteca total de que ha hablado J. L. Borges es, pues, una biblioteca finita — aunque pavorosa. Ni siquiera en este caso se ha dado el paso a lo infinito. No es extraño, pues, que a muchos este paso haya parecido una imposibilidad — o una pesadilla.

Ni estas ni otras *paradojas del infinito* asustaron a tres matemáticos: Bolzano (v.), J. W. R. Dedekind (1831-1916) y Cantor (v.). Bolzano expuso cierto número de estas "paradojas" y logró mostrar que no son tales. Así, en una de las "paradojas" parecía que dos clases de puntos (uno compuesto de un solo punto, y otro compuesto de los puntos de una circunferencia) tenían la misma área. Pero la "paradoja" se debía a haber concebido que los puntos, sean finitos sean infinitos en número, ocupan áreas. De este modo Bolzano llegó a formular varias ideas acerca de la naturaleza de los conjuntos que fueron sistemáticamente elaboradas por Dedekind y Cantor. Dedekind formuló un postulado de continuidad que suponía la definición de "conjunto infinito" en un sentido semejante al de Cantor. Pero a Cantor se debe la doctrina más completa de los conjuntos, y con ello de los conjuntos infinitos. En las investigaciones que llevó a cabo a partir de 1871, este autor mostró que pueden introducirse en matemática series infinitas y que pueden ejecutarse operaciones con ellas. La teoría que Cantor elaboró a este efecto es llamada "teoría de los conjuntos" (*Mengenlehre*). La idea de serie infinita (o, mejor, conjunto infinito) no tenía, por supuesto, nada que ver con ninguna experiencia o imaginación. Según ha escrito Louis Couturat *(De l'infini mathématique,* 1896 [tesis], pág. 540), "la idea del infinito no puede proceder de la experiencia, pues todos los objetos de la experiencia son naturalmente finitos. No puede ser construida por la imaginación, pues ésta solamente es capaz de repetir y multiplicar los datos de los sentidos, y con ello no so engendra más que lo indefinido", por lo cual "la idea del infinito es necesariamente una idea *a priori*". Cantor parte para demostrar su idea de la noción de conjunto. Según su definición, "un conjunto es una colección (*Zusammenfassung*)en un todo *(Ganzes*) de objetos determinados y distintos de nuestra intuición o de nuestro entendimiento, objetos que son llamados los *elementos del conjunto"* ("Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre", *Mathematische Annalen,* XXVI [1895], 481 sigs.). Se dice que el conjunto *contiene* los elementos o también que los elementos *pertenecen* al conjunto. Los conjuntos están regidos por el principio de extensionalidad, según el cual un conjunto está determinado por la totalidad de sus elementos. Así, dos conjuntos son equivalentes si, y sólo si, contienen los mismos elementos. Ello es posible porque hay entre los elementos de un conjunto y los de otro conjunto equivalente una correspondencia uno a uno (o biúnica). Los conjuntos pueden ser finitos o infinitos. Ejemplo de conjuntos *finitos* es el conjunto de los dedos de la mano derecha. Este conjunto es equivalente al conjunto de los dedos de la mano izquierda, porque pueden ser pareados en tal forma que la correspondencia entre el primer conjunto y el segundo conjunto o viceversa sea biúnica. Todos los conjuntos que pueden ser pareados con el conjunto de los dedos de la mano izquierda son, por lo demás, equivalentes: todos tienen como característica común el número 5, que es llamado *número cardinal* del conjunto en cuestión. Visto lo anterior, puede darse una definición más formal de conjunto finito: un conjunto, C, es llamado *finito,* si hay un número natural, n, tal que C contenga n y no más elementos que n. Un importante teorema en la teoría de los

INF INF

conjuntos finitos es el que enuncia que un conjunto finito, C, no es equivalente a cualquier subconjunto suyo. Ahora bien, las mismas nociones que sirven para definir los conjuntos finitos pueden servir para definir los conjuntos infinitos. En efecto, podemos considerar la definición dada de conjunto finito y decir que un conjunto que no es finito es llamado conjunto infinito. O podemos considerar el teorema citado y definir un conjunto infinito del modo siguiente: un conjunto, C, es llamado *infinito*, si existe un subconjunto de C, al cual C es equivalente. Si no existe un subconjunto que presente tal propiedad e] conjunto es llamado finito. Ejemplo de conjunto infinito es el conjunto de todos los números naturales. Todos los conjuntos que puedan ser pareados en una relación biúnica con el conjunto de todos los números naturales tienen el mismo número cardinal. Pero el número cardinal de un conjunto infinito no es un número natural, n; es, como lo llama Cantor, un número cardinal *transfinito*. Hay un número infinito de números cardinales transfinitos. El que corresponde al conjunto de todos los números naturales es del tipo más simple. Dentro de este tipo hay también los conjuntos siguientes: el conjunto de todos los pares de todos los números naturales, el conjunto de todos los cubos de todos los números naturales, el conjunto de todos los números racionales, el conjunto de todas las fracciones racionales, el conjunto de todos los números algebraicos. Este tipo de conjuntos infinitos es llamado denumerable; son conjuntos denumerablemente infinitos. Propiedad fundamental de los conjuntos denumerablemente infinitos es la de que cualquier subconjunto infinito de ellos es a su vez denumerable. El número cardinal transfinito de los conjuntos denumerablemente infinitos es representado por Cantor mediante la notación $\aleph_0$, llamada *alef-cero*. Ahora bien, hay conjuntos cuyo número cardinal transfinito no es representado por $\aleph_0$; se trata de conjuntos infinitos no *denumerables,* así llamados porque no puede ingeniarse ningún procedimiento para contar los elementos que pertenecen a ellos ni tampoco para contar los subconjuntos que contienen. Ejemplos de conjuntos no denumerablemente infinitos son: el conjunto de todos los números reales entre O y 1 incluyendo 1; el conjunto de todos los números reales; el conjunto de todos los números trascendentales entre dos números reales dados; el conjunto de todos los números trascendentales; el conjunto de todos los puntos de una línea recta; el conjunto de todos los puntos de un plano; el conjunto de todos los puntos de un espacio tridimensional; el conjunto de todos los puntos de un espacio de un número cualquiera, n, de dimensiones. El número cardinal transfinito de tales conjuntos fue llamado por Cantor la potencia del conjunto, c. Los conjuntos infinitos no se agotan con c. Lo que ocurre en los conjuntos finitos, es decir, el hecho de que dado un conjunto finito cualquiera pueda encontrarse un número cardinal superior al número cardinal que corresponde a tal conjunto, en virtud de que el conjunto de todos los posibles subconjuntos del conjunto dado tiene un número cardinal superior al del conjunto dado, tiene lugar también en los conjuntos infinitos. Así, la serie de todos los conjuntos posibles formados a base de los números reales es mayor y tiene, por ende, un número cardinal mayor que la serie de todos los números reales. En general, pues, por encima del número cardinal transfinito ínfimo, $\aleph_0$, hay un número cardinal transfinito, $\aleph_1$. Por encima del número cardinal transfinito, $\aleph_1$, hay un número cardinal transfinito, N 2, y así sucesivamente. Más aun: dado un número cardinal transfinito $\aleph_w$, será posible todavía un número cardinal transfinito mayor: χ_w. Dado 8 w, será posible todavía un número cardinal transfinito mayor: X w + 1, y así sucesivamente. Según Cantor, c está representado por S 1, donde $\aleph_1 < \aleph_0$.

Las ideas de Cantor fueron recibidas con escaso favor por la mayor parte de sus contemporáneos; fueron especialmente combatidas por Leopold Kronecker (1823-1891). Se debía esto a dos motivos. Por un lado, a que por lo común se seguía en matemática la opinión ya citada de Gauss. Por otro lado, a que muchos de los pensadores que habían tratado el problema del infinito habían aceptado el infinito potencial, pero no el infinito actual. Pronto, sin embargo, se prestó atención a la doctrina cantoriana: K. T. Weierstrass (1815-1897), G. Frege, B. Russell, H. Poincaré (este último después de haber defendido durante un tiempo el finitismo) analizaron las ideas de Cantor que hoy son consideradas por muchos como fundamentales en matemática y en lógica.

Observemos que el infinito cantoriano se refiere a magnitudes infinitamente grandes. Por eso se usa el vocablo 'transfinito' para tales magnitudes, a diferencia del vocablo 'infinitesimal' que cualifica a las magnitudes infinitamente pequeñas. Se trata, pues, de un infinitismo de lo transfinito y no de un infinitismo de lo infinitesimal. En lo que toca a este último, el finitismo de Gauss sigue siendo umversalmente aceptado. En efecto, a pesar de los esfuerzos de algunos autores (H. Cohén, P. Natorp), que han intentado concebir los diferenciales como constantes infinitamente pequeñas, definibles por analogía con los números transfinitos, no se ha logrado establecer un cálculo sobre esta base. Por lo tanto, la matemática, a través del cálculo infinitesimal, sigue considerando las magnitudes infinitesimales como magnitudes potencial y no actualmente infinitas.

Los párrafos anteriores se refieren al infinito matemático. Se ha debatido también mucho durante las últimas décadas la cuestión del infinito real, es decir, el problema de si el universo es finito o infinito. Lo más habitual ha sido defender la concepción de que el universo es finito, aunque no limitado, en un sentido parecido a como puede hablarse de la finitud y no limitación de la superficie de una esfera. Junto a este problema se ha discutido mucho acerca de si corresponden a la realidad solamente los términos de las ecuaciones matemáticas que definen magnitudes finitas o si puede aceptarse tal correspondencia también para ecuaciones matemáticas que definen magnitudes infinitas. Las opiniones sobre este último punto han estado más divididas. En rigor, hay dos concepciones fundamentales al respecto. La primera, que niega la correspondencia con la realidad de tales ecuaciones (por lo menos en lo que toca a ciertas magnitudes, tales como la energía). La segunda, que afirma la posibilidad de emplear tanto ecuacio-

nes que definen magnitudes finitas, como ecuaciones que definen magnitudes infinitas (por lo menos en lo que toca a ciertas magnitudes, tales como el **espacio**). La primera concepción se basa en el realismo (**físico**); la **segunda**, en el **operacionalismo** (**metodológico**). Todas estas teorías emplean un instrumental conceptual considerablemente más refinado que el usado por los filósofos clásicos que se plantearon los problemas del infinito y del conjunto. Sin embargo, todas ellas muestran que las cuestiones suscitadas por tales filósofos, ya desde las paradojas de Zenón de Elea, apuntaban derechamente a lo mismo que se proponen dilucidar la ciencia V la filosofía contemporáneas.

Además de las obras a que se ha hecho referencia en el texto del artículo, pueden consultarse los libros siguientes. Para la historia del problema de lo infinito: Jonas Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*, 1896; reimp., 1960. — J. Bloch, *Die Geschichte des Unendlichkeitsbegriff von Kant bis Cohen*, 1907. — Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922 (trad. esp.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 1928, especialmente el capítulo acerca de la finitud y lo infinito). — Para la idea del infinito en diversos autores, épocas y corrientes: Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, 1934 [Studi filosofichi, 10], 2ª ed., aumentada, con el título: *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, 1956 [Il pensiero classico, 5] (trad. esp.: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, 1952). — Enrico Rufini, *Il "metho-do" di Archimede e l'origine del calcolo infinitesimale nell'antichità*, 1961. — R. Stölzle, *Ueber die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles*, 1882. — Leo Reiche, *Das Problem des Unendlichen bei Aristoteles*, 1911 (Dis.). — Abraham Edel, *Aristotle's Theory of the Infinite*, 1934 (tesis) (en el texto del artículo se ha hecho ya referencia a la obra de R. Mondolfo [de la cual hay trad. esp. revisada por el autor: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, 1952], fundamental para la historia de la idea del infinito en Grecia). — Henri Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, 1906. — Pierre Sergescu, *Développement de l'idée de l'infini mathématique au XIVe siècle*, 1948. — Id., íd., *Les recherches sur l'infini mathématique jusqu'à l'établissement de l'analyse infinitésimale*, 1949. — A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 1958 [The Hideyo Noguchi Lecturship]. — Francis R. Johnson y Sanford V. Larkey, "Thomas Digges: the Copernican System and the Idea of the Infinity of the Universe", *The Hungtington Library Bulletin*, Nº 5 (1934). — F. R. Johnson, *Astronomical Thought in Renaissance England*, 1937. — A. Penjon, *De infinito apud Leibnitium*, 1878. — J. Theodor, *Der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles. Eine Vergleichung der kantischen Antinomien mit der Abhandlung des Aristoteles über das ἄπειρον*, 1876. — Naturaleza del infinito: Cosmo Guastella, *L'Infinito*, 1912. — Ugo Redano, *L'Infinito*, 1927. — Filosofías de lo infinito: H. Calderwood, *The Philosophy of the Infinite*, 1854. — Alexander Moskowski, *Der Abbau des "Unendlich"*, 1925. — C. Isenkrahe, *Das Endliche und das Unendliche*, 1915. — G. Meglio, *La filosofia dell' Infinito*, 1951 [punto de vista idealista]. — Infinito y continuo: Jean Cavaillès, *Transfini et continu*, 1947. — Categoría del infinito: F. Evellin, *Infini et quantité. Étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*, 1880 (véase asimismo el artículo ANTINOMIA). — Sobre el método infinitesimal y sus implicaciones filosóficas: Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, 1883 (véase también la obra de Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, mencionada en la bibliografía del artículo sobre este filósofo). — Sobre el infinito, especialmente en lógica y matemática modernas (además de las obras citadas en el texto), y sobre la noción de lo transfinito: B. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen*, 1851. — G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, 1932. — B. Russell, *The Principles of Mathematics*, 1903, 3ª edición, 1938 (Parte V (trad. esp.: *Los principios de las matemáticas*, 1951). — P. E. B. Jourdain, "De infinito in mathematica", *Rev. de Math.*, VIII (1905).—Id., íd., "Transfinite Numbers and the Principles of Mathematics", *The Monist*, XX (1910), 93-118. — Id., íd., *On the Theory of Infinite in Modern Thought*, 1911. — Arnold Reymond, *Logique et Mathématiques, Essai historique et critique sur le nombre infini*, 1908. — Henri Poincaré, "La logique de l'infini", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XVII (1909), 461-82. — A. Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre*, 1919 (ed. inglesa muy refundida por el autor: *Abstract Set Theory*, 1953. Se continuará con: *Foundations of Set Theory*). — Hermann Weyl, "Los grados de lo infinito" (trad. esp.: *Revista de Occidente*, XXXIII, 1931), 170-200. — Felix Kaufmann, *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*, 1930. — Marcel Lallemand, *Le transfini. Sa logique et sa métaphysique*, 1934. — Thomas Greenwood, *La nature du transfini*, 1945. — Émile Borel, *Les paradoxes de l'infini*, 1946. — A. Darbon, *La philosophie des mathématiques. Étude sur la logistique de Russell*, 1949. Propone una clasificación del infinito en *infinito distributivo*, donde las posiciones sobre una serie infinita se refieren a cualquier término de la serie, y en *infinito colectivo*, donde las proposiciones se refieren a todos los términos de la serie. El primer infinito (análogo al potencial) es de tipo nominalista; el segundo (análogo al actual), de tipo realista.

INFLUXUS PHYSICUS. Ver PREMOCIÓN.

INFORMACIÓN. En el artículo COMUNICACIÓN (I) nos hemos referido a algunas cuestiones planteadas por la transmisión de información. En el presente artículo trataremos brevemente de la noción de información tal como ha sido elaborada por la llamada "teoría de la información". El motivo principal de consagrar un artículo a dicha noción es el haber suscitado el interés de muchos filósofos y en particular de los lógicos.

La información de que hablamos es la que consiste en un cierto número de datos llamados con frecuencia "datos primarios", que son transmitidos desde una fuente emisora a una estación receptora. No se trata de transmisión de conocimientos, sino simplemente de datos. Éstos son generalmente señales que pueden adoptar muchas formas y que suelen traducirse a términos numéricos de modo que pueda medirse con precisión la cantidad de información transmitida. Lo que se transmite se llama "mensaje". Cuando el mensaje se halla compuesto de dígitos binarios —0 y 1—, cada unidad de información recibe el nombre de "bit" (abreviatura de *binary digit*).

Debe distinguirse entre el mensaje transmitido y la información que contiene el mensaje. Esta información va usualmente acompañada de los llamados "ruidos". El mensaje transmitido es, pues, una suma compuesta de la información y de los ruidos con

que va acompañada. Con el fin de reducir a un mínimo los ruidos, se usan los llamados "filtros".

La información puede considerarse independientemente de todo contenido semántico (de toda "significación"). La información se define en este caso estadísticamente. Por otro lado, la información puede considerarse como ligada a un contenido semántico. En el primer caso el estudio de la información es el objeto de la llamada propiamente "teoría de la información". En el segundo caso el estudio de la información es el objeto de la llamada "teoría del contenido semántico". En ambos casos es característico del estudio de la información el que, dada una señal o unidad de información, tiene que haber una cierta indeterminación con respecto a la próxima señal o próximas señales. En efecto, una "información" que no ofrezca ninguna indeterminación no es propiamente hablando información. La cantidad de información proporcionada por una señal es función de su probabilidad. Se estima que la cantidad en cuestión es igual al logaritmo negativo de base 2 de la probabilidad de la señal. Por este motivo la información en el sentido aquí apuntado no se refiere a lo que se "dice", sino a lo que "podría decirse". A causa de ello la teoría de la información incluye teorías tales como la teoría de la probabilidad, de la decisión, "traducción", "rectificación" y otras análogas. Incluye asimismo partes considerables de la teoría de los lenguajes en cuanto señales transmisibles.

Entre los problemas suscitados por la teoría de la información en sentido amplio hay la cuestión de que hasta qué punto hay, o puede haber, paralelismo entre una información sin ningún contenido semántico y una información con contenido semántico. Algunos autores indican que no hay paralelismo alguno, y que es abusivo dar el nombre de "teoría de la información" a lo que es, según apuntamos, una "teoría del contenido semántico". Otros autores admiten, más o menos vagamente, un paralelismo, y afirman que éste puede manifestarse cuando se estudia la información como un aspecto de la comunicación. Otra cuestión es la de la naturaleza de las llamadas "máquinas de información"; nos hemos referido a ella brevemente en el artículo COMUNICACIÓN. Estas dos cuestiones no agotan ni mucho menos los problemas suscitados por la teoría de la información; como esta teoría se halla, además, todavía en pleno desarrollo, es prematuro dar una lista de problemas, algunos de los cuales podrán dejar oportunamente de serlo, o de parecer tales. Es probable, sin embargo, que desde el punto de vista filosófico la teoría de la información contribuya a esclarecer algunas cuestiones relativas a la estructura de todas las posibles situaciones en las cuales hay emisiones, deformaciones, traducciones y respuestas *y*, por consiguiente, algunas cuestiones relativas a ciertas situaciones humanas básicas. Aunque la teoría de la información es una teoría matemática en la cual el término 'información' tiene un sentido técnico preciso, no parece haber inconveniente en aplicar algunos de sus resultados a cuestiones que se hallan fuera de la teoría.

INGARDEN (ROMAN), nac. en 1893, profesor en la Universidad de Cracovia, ha trabajado en estrecha relación con la escuela fenomenológica de Husserl, a la cual ha pertenecido formalmente, así como en conexión con las investigaciones de tipo lógico y epistemológico desarrolladas por los pensadores del llamado Círculo de Varsovia (VÉASE). Su investigación del problema de la petición de principio en el conocimiento está casi por entero en la dirección de la fenomenología: el conocer topa con dificultades insolubles y hasta con antinomias si de algún modo no resuelve el círculo vicioso del conocer que necesita justificarse a sí mismo por el conocimiento por medio de la aceptación de una intuición. Estas investigaciones le condujeron primero al estudio de la relación entre intuición e intelecto en Bergson y luego al examen de "la obra de arte literaria", examen que supone como condición previa una fenomenología del objeto artístico. A su vez, esta fenomenología desemboca en una teoría general del objeto que Ingarden ha desarrollado con particular detalle y amplitud al distinguir entre cuatro esferas de objetividad (véase OBJETO) y al suponer que esta distinción permite eliminar las dificultades que se han producido al respecto cuando se ha tomado como punto de partida para la clasificación una noción demasiado "material" o excesivamente atenta a las articulaciones "naturales" de la realidad.

En su obra consagrada a estudiar la controversia sobre la existencia del mundo (del "mundo exterior") —posiblemente la obra capital de Ingarden— nuestro autor se opone tanto a los idealistas como a los realistas. Previa a la cuestión metafísica de la existencia o no existencia del mundo real es, según Ingarden, la cuestión "ontológica" acerca del significado de la expresión 'mundo real'. Para responder adecuadamente a esta cuestión es menester examinar todos los tipos de seres: seres individuales autónomos (a su vez divididos en varios otros tipos), ideas, seres intencionales, cualidades. El citado examen supone un análisis de los diversos modos de existencia, al cual sigue un estudio de las diversas formas de los seres. En el curso de estas averiguaciones pasa Ingarden revista a casi todos los problemas filosóficos fundamentales — forma, materia, temporalidad, mundo, conciencia. El propósito capital de Ingarden es poner de relieve todas las implicaciones de las posiciones realista e idealista con el fin de mostrar que ninguna de ellas es adecuada.

Obras: "Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921), 545-68 ("Sobre el peligro de una petición de principio en la teoría del conocimiento"). — "Intuition und Intellekt bei Henri Bergson", *ibid.*, V (1922), 285-461. — "Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens", *ibid.*, VII (1925), 125-304 ("Cuestiones esenciales. Contribución al problema de la esencia"). — *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*, 1925 [monografía] (*Sobre la posición de la teoría del conocimiento en el sistema de la filosofía*). — "Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus", *Husserl Festschrift* (1929), 159-90. — *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, 1930, 2ª ed., 1960 (*La obra de arte literaria. Investigación en la zona limítrofe de la ontología, la lógica y la ciencia de la literatura*). — "L'essai logistique d'une refonte de la philosophie", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXX (1935), 137-59. — "Vom formalem Aufbau des individuellen Gegenstan-

des", *Studia Philosophica*, I (1935), 30-102 ("De la estructura formal del objeto individual"). — *O poznawaniu dziela literackiego*, 1937 (*Sobre el reconocimiento de la obra literaria*). — *Esencjalne zagadnienie Formy i jej podstawowe projecia*, 1946 (*Problema esencial de la forma y sus conceptos básicos*). — *O budowie obrazu*, 1946 (*Sobre la estructura del cuadro*). — *Spór o istnienie swiata*, 2 vols., 1947-1948, 2ª ed., I, 1960 (*La controversia sobre la existencia del mundo*). — *Skize z filozofii literatury*, 1947 (*Bosquejos de filosofía de la literatura*). — "Über die gegenwärtigen Aufgaben der Phänomenologie", *Archivio di filosofia* (1957), 229-42. — "The Hypothetical Proposition", *Philosophy and Phenomenological Research*, XVIII (1958), 435-50. — *Studia z estetyki*, 2 vols., 1958 (*Estudios de estética*). — *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*, 1962 (*Investigaciones para la ontología del arte*). — En trad. esp.: "Reflexiones sobre el objeto de la historia de la filosofía", *Diógenes*, Nº 29 (marzo, 1960), 133-9. — Véase A.-M. Tymieniecka, *Essence et existence. Étude à propos de la philosophie de N. Hartmann et de R. I.*, 1957.

INGENIEROS (JOSÉ) (1877-1925), nació en Buenos Aires, donde cursó la carrera de medicina. En la Universidad de la misma ciudad fue nombrado en 1904 profesor de psicología experimental, disciplina a la que dedicó gran parte de sus trabajos. Situado en la confluencia del positivismo autóctono que habían iniciado Alberdi, Sarmiento y Mitre, y de las influencias positivistas procedentes de Europa, especialmente de Spencer y Comte, Ingenieros representó en la Argentina el movimiento que contemporáneamente dominaba en Hispanoamérica (Barreda en México, Varona en Cuba, etc.), no sin matices originales, derivados en gran parte de los problemas psiquiátricos, criminológicos y psico-fisiológicos por los que se interesaba. Se podría, pues, calificar a Ingenieros como uno de los principales representantes del movimiento positivista o, mejor dicho, del aspecto cientificista de este movimiento. Sin embargo, ello brindaría sólo un aspecto parcial e insuficiente del pensamiento filosófico de Ingenieros. Actualmente se reconoce que si Ingenieros puede ser considerado como un positivista cientificista, ello representa únicamente un punto de partida y en buena parte su vinculación con el ambiente filosófico de su tiempo en Argentina y también en una parte de Europa. En efecto, sin dejar nunca de ser naturalista, y oponiéndose siempre a toda filosofía de tipo sobrenaturalista o trascendental, Ingenieros reconoció no sólo la necesidad e inevitabilidad, sino también la posibilidad de la metafísica. Así lo indicó en uno de sus escritos más característicos a este respecto, las *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Ingenieros afirma en ellas la existencia de un perenne "residuo inexperiencial fuera de la experiencia". Este residuo no es algo "sobrenatural", ni "trascendental" ni "absoluto", pero tampoco algo "ininteligible" o "incognoscible". Hay una posibilidad humana de conocerlo, y frente a ella cobra sentido su carácter inexperiencial. Ahora bien, este residuo es el objeto de la metafísica, la cual no coincidirá con la metafísica tradicional —plagada de pseudo-problemas—, sino que será una metafísica nueva, que usará hipótesis lógicamente legítimas, bien que distintas de las de la ciencia, y caracterizadas por su universalidad, perfectibilidad, antidogmatismo e impersonalidad u objetividad.

Obras principales: *La simulación en la lucha por la vida*, 1903. — *Psicología genética*, 1911 (la edición española de 1913 tiene por título: *Principios de psicología biológica*; 6ª edición con el texto definitivo, 1919). — *El hombre mediocre*, 1913. — *Hacia una moral sin dogmas*, 1917. — *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, 1918. — *La evolución de las ideas argentinas*, 2 vols,. 1918-1920. — Reed. de varias obras en "Colección Contemporánea" (Losada): *El hombre mediocre* (Nº 88); *Las fuerzas morales* (Nº 107); *Los tiempos nuevos* (Nº 132); *La simulación en la lucha por la vida* (Nº 152), etc. — Edición de *Obras completas* por Aníbal Ponce, Buenos Aires, 24 vols., 1930-1940, con estudio preliminar por el mismo Ponce en el tomo I, págs. 1-101. — Antología: *J. I. Antología. Su pensamiento en sus mejores páginas*, 1961. — Véase, además: Gregorio Bermann, *José Ingenieros, el civilizador, el filósofo, el moralista; lo que le debe nuestra generación*, 1926. — Íd. íd., *La obra científica de José Ingenieros*, 1929. — Sergio Bagú, *La vida ejemplar de José Ingenieros*, 1936. — Héctor P. Agosti, *José Ingenieros, ciudadano de la juventud*, 1945. — Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, 1952, págs. 19-71.

INHERENCIA. Según muchos autores escolásticos, el inherir *(inhaerere)* es el existir en algo, conforme a la noción aristotélica de ὑπάρχειν τινί. Se dice, por ejemplo, que algo inhiere en un sujeto, que algo posee respecto a un sujeto *dependentia inhaesiva*. Entre las formas de inherencia que los escolásticos han distinguido mencionaremos la inherencia aptitudinal (o potencial) y la actual. Se ha distinguido a veces también entre un sentido general de la inherencia, según el cual ésta conviene no sólo a los accidentes, mas también a la naturaleza, y un sentido especial de la inherencia, según el cual ésta conviene únicamente a los accidentes. En el primer sentido, el alma es considerada a veces como una *forma inherente*.

La inherencia se distingue con frecuencia de la subsistencia. Esta distinción ha sido admitida por Kant según hemos explicado con más detalle en el artículo sobre la noción de subsistencia (VÉASE). Numerosos filósofos modernos han rechazado la noción de inherencia como inútil (Hume) o como contradictoria (Herbart entre otros).

INMANENCIA. Se dice de una actividad que es inmanente a un agente cuando "permanece" dentro del agente en el sentido de que tiene en el agente su propio fin. El ser inmanente se contrapone, pues, al ser trascendente —o "transitivo"— y, en general, la inmanencia se contrapone a la trascendencia (VÉASE). En el artículo Acto nos hemos referido ya a dos tipos de actividades de que habló Aristóteles en *Met.*: las actividades en que la acción pasa del agente al objeto (como "cortar", "separar", etc.) y las actividades en que la acción revierte sobre el agente y se completa en él (corno "pensar"). Puede llamarse a estas últimas propiamente "actividades", a diferencia de las primeras, que son "movimientos".

Muchos escolásticos han tomado pie en esta idea aristotélica para distinguir entre una *actio immanens* (o *permanens*) y una *actio transiens*. Así, por ejemplo, Santo Tomás en *S. theol.*, I, q. XIV *(et al. loc.)*. Este sentido de 'inmanente' e 'inmanencia'

fue adoptado por Spinoza, Wolff y otros autores, aunque no siempre dentro de los límites establecidos por Aristóteles y los escolásticos. En todo caso, el concepto de inmanencia desempeña en Spinoza un papel capital por cuanto Dios es definido en su sistema del modo siguiente: "*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*" (*Eth. I*, xviii) — "Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas". Spinoza demuestra así esta proposición: "Todo lo que es, es en Dios y debe ser concebido por Dios (de acuerdo con la proposición xv); por lo tanto (corolario 1 de la proposición xvi), Dios es causa de las cosas que están en Él, y esto es lo primero. Luego, fuera de Dios no puede haber ninguna substancia (según proposiciones xiv), es decir (según definición iii), ninguna cosa que fuera de Dios exista por sí misma, y esto es lo segundo. Por lo tanto, Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas".

El modo como Spinoza hace uso de la noción de inmanencia indica que se trata no sólo de distinguir entre dos modos de acción, sino también de hacer de uno de estos modos el verdaderamente "real", por ser a la vez el plenamente "racional". Este punto ha sido tratado por Francisco Romero (Cfr. *infra*) al poner de relieve que el "inmanentismo racionalista" es una tendencia característica del pensamiento moderno, a diferencia del reconocimiento de la trascendencia (VÉASE) en muchas direcciones de la filosofía contemporánea. El Maestro Eckhart parece haberse acercado a una concepción de lo inmanente como lo real al traducir *immanens* por *innebliebenz* ("lo que permanece o reside dentro"; *apud* Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, pág. 204).

Kant empleó los términos 'inmanente' y 'trascendente' en relación con los principios. "Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se restringe por entero dentro de los límites de la experiencia posible; y *trascendentes* a los principios que pretenden hollar tales límites" (*K. r. V.*, A 295-6 / B 352). 'Trascendente' no equivale a 'trascendental' (VÉASE). El empleo de los principios del entendimiento o categorías es enteramente inmanente (*ibid.*, A 308 / B 365). Debe reconocerse que las ideas trascendentales pueden usarse de un modo "propio" y, por lo tanto, de un modo inmanente cuando no son confundidas con conceptos de cosas reales (*ibid.*, A 643 / B 671). "El empleo de la razón en [el] estudio racional de la Naturaleza es o físico o hiperfísico o, por mejor decirlo, o *inmanente* o *trascendente*. El primero se ocupa del conocimiento de la Naturaleza en cuanto puede ser aplicado a la experiencia (in *concreto*); el segundo, de aquella conexión de los objetos de la experiencia que trasciende toda experiencia" (A 845 / B 873). Como en otros aspectos de la filosofía kantiana, aquí también los idealistas postkantianos (especialmente Fichte y Schelling) proyectaron los significados de los principios a los "fundamentos de lo real". Así, por ejemplo, en Fichte la actividad del Yo es puramente inmanente, pero no porque se confine dentro de los límites de la experiencia posible, sino porque engendra el campo mismo de la experiencia.

Desde fines del siglo XIX y especialmente en los comienzos de nuestro siglo se han desarrollado varias corrientes filosóficas que han recibido el nombre de *inmanentismo* o *filosofías de la inmanencia.* A. Krzesinski *(op. cit. infra)* define estas comentes del modo siguiente: son filosofías que "sólo buscan el mundo real en la conciencia. Todo cuanto existe debe ser inmediatamente dado a un sujeto en el conocimiento sin ningún intermediario". Esta definición es por un lado demasiado estricta (pues deja de lado, no obstante los ejemplos dados por el propio Krzesinski, a tendencias como el blondelismo); por otro lado, es demasiado amplia (pues puede incluir a corrientes como la fenomenología, donde la supresión de todo "intermediario" entre la conciencia intencional y el objeto constituye un supuesto fundamental). Según Krzesinski, todos los filósofos idealistas, panteístas y modernistas son inmanentistas; así, lo son Ollé-Laprune, Blondel, Laberthonnière, E. Le Roy, Hamelin, Le Senne (en su primera época) [VÉANSE], J. de Gaultier (1858-1942), Gentile, Schuppe, Rickert (VÉANSE). Los dos últimos representan el inmanentismo gnoseológico, el cual procede del empirismo, recibe influencias del positivismo y adopta una actitud anti-metafísica.

Es posible que ninguna definición del "inmanentismo contemporáneo" sea satisfactoria, por la sencilla razón de que hay (o ha habido) varios tipos distintos de "filosofía de la inmanencia". Tres tipos son especialmente discernibles. I. Por un lado, la filosofía inmanente de Schubert-Soldern, afín al inmanentismo de Avenarius, de Mach y, en parte, de Rehmke. Los puntos de vista del inmanentismo filosófico, representados también por Wilhelm Schuppe, Max Kaufmann y Martin Keibel, fueron desarrollados en la revista *Zeitschrift für immanente Philosophie*, que apareció de 1896 a 1899. Su principio capital es el principio de la conciencia *(Satz des Bewusstseins)*, tal como figura en la *Erkenntnistheoretische Logik*, de Schuppe, según el cual "todo ser objetivo tiene su existencia, el concepto de su existencia, sólo como contenido en otra realidad, como su condición básica fundamentante. La tiene en la realidad del yo consciente, que sin contenido de conciencia sería, evidentemente, una mera abstracción". Schubert-Soldern ha dado una fórmula solipsista del principio de inmanencia al proclamar que "lo que existe (*besteht*) soy yo, y yo soy todo lo que existe". 2. Por otro lado, se califican de filosofías inmanentistas ciertas tendencias encaminadas sobre todo a una dilucidación del acto religioso. El inmanentismo sería en este caso una doctrina que sostendría el primado de la experiencia religiosa interna sobre el conocimiento discursivo de Dios. En este respecto Blondel (VÉASE) ha hablado de un "método de inmanencia" en la filosofía y en la apologética, pero hay que tener en cuenta que este método no coincide, según dicho autor, con ciertas consecuencias del modernismo (VÉASE) y es, por el contrario, la única posibilidad de que, roto el círculo vicioso del intelectualismo, pueda darse una efectiva "trascendencia en la inmanencia". Lo mismo opina Edouard Le Roy, que, sin embargo, concibe de un modo más radical el inmanentismo: inmanencia y trascendencia no son para Le Roy contradictorias y responden sólo a dos momentos de la duración, a lo devenido y al devenir. 3. Finalmente, se ha considerado como inmanentista una parte del idealismo contemporáneo italiano: el ac-

tualismo (VÉASE) tal como ha sido defendido por G. Gentile (VÉASE) y muchos de sus discípulos.

Sobre la filosofía de la inmanencia: Regina Ettinger-Reichmann, *Die Immanenzphilosophie. Darstellung und Kritik*, 1916 [sobre Schuppe, Rehmke, Schubert-Soldern, Kaufmann]. — De Negri, *La crisi del positivismo nella filosofia dell'immanenza*, 1929. — A. Krzesinski, *Une nouvelle philosophie de l'immanence: Exposé et critique de ses postulats*, 1931 [sobre Schuppe y Rickert]. — R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*, 1932. — Renato Treves, *Il problema dell'esperienza giuridica e la filosofia dell'immanenza di G. Schuppe*, 1938. — L. Richter, *Immanenz und Transzendenz*, 1955 [sobre panteísmo moderno y su concepto de inmanencia de Dios]. — Sobre el método de inmanencia de Blondel: J. de Tonquédec, S. J., *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, 1913, 3ª ed., 1933. — Sobre la inmanencia en teología: A. Grégoire, S. J., *Immanence et transcendence. Questions de Théodicée*, 1939. — Sobre la inmanencia en el neoidealismo: Antonio Banfi, *Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica*, 1924, G. Palumbo, *Il problema dell'immanenza nell'idealismo attuale*, 1947. — G. Saitta, *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, 1953. — Véase también la bibliografía del artículo TRASCENDENCIA.

INMATERIAL, INMATERIALISMO. Una entidad se llama "inmaterial" cuando está desprovista de materia (VÉASE). La noción de entidad inmaterial tiene filosóficamente su origen en la idea de que puede haber realidades no sensibles; cuando las realidades sensibles son equiparadas con realidades materiales, las entidades no sensibles son consideradas como inmateriales. Por lo común se estima que una entidad inmaterial sólo es aprehensible por medio de actos cognoscitivos de índole racional, intelectual, etc. Ahora bien, lo inmaterial puede ser descrito de muy diversas maneras. Dos de ellas son especialmente importantes: la gnoseológica y la metafísica. Desde el punto de vista gnoseológico lo inmaterial aparece como objeto de conocimiento. Desde el punto de vista metafísico, aparece como realidad. Gnoseológicamente se consideran como inmateriales las ideas, los números, los universales. Así, Pedro es (en el sentido aquí entendido) algo material o, por lo menos, algo no inmaterial: una determinada substancia. Pero la *noción* de substancia es inmaterial.

Las divergencias sobre el *status* ontológico de lo inmaterial aparecen ya en las doctrinas de Platón y Aristóteles. Para el primero las entidades inmateriales (como las ideas, el alma) son las más reales; no son accesibles a los sentidos, pero lo son al "ojo interior". Para el segundo, las entidades inmateriales (como las ideas, la forma [la noción de forma], la materia [la noción de materia], etc.) son reales en cuanto están incorporadas en algo no inmaterial. Sin embargo, puede preguntarse si la Forma pura, y especialmente el Primer Motor (VÉASE), aunque inmaterial, no es también real.

Los escolásticos se ocuparon con frecuencia de la noción de lo inmaterial. Los tomistas distinguieron entre varias especies de inmaterialidad. Por un lado, algo es inmaterial en tanto que es abstraído mentalmente de una realidad concreta; lo bueno, por ejemplo, es inmaterial en cuanto abstraído de las cosas buenas. Por otro lado, algo es inmaterial si bien intrínsecamente dependiente de algo material; así, los sentidos orgánicos, que son materiales, pueden constituir la base para percepciones de elementos no materiales. Luego, algo es inmaterial cuando es intrínsecamente independiente de la materia; así, el alma humana. Finalmente, algo es (plenamente) inmaterial cuando es independiente intrínseca y extrínsecamente de la materia; así, los espíritus puros y Dios son inmateriales en este último sentido. En dos sentidos por lo menos puede entenderse lo inmaterial como espiritual (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL).

Ciertos pensadores se niegan a reconocer la realidad de lo inmaterial si este último es entendido como una substancia; en cambio, pueden admitir que hay algo inmaterial que es objeto del conocimiento, como los "universales". Por otro lado, Berkeley sostuvo que lo que necesita prueba es la existencia de la materia. Las dificultades que plantea la existencia de la materia desaparecen, en cambio, cuando se adopta la noción de inmaterialismo (*Three Dialogues*, III; *Works*, ed, T. E. Jessop, pág. 259). 'Inmaterialismo' es por ello el nombre dado a la filosofía de Berkeley (A. A. Luce, *Berkeley's Immaterialism*, 1945; también Harry M. Bracken, *The Early Réception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*, 1959); según Berkeley, sólo el inmaterialismo es capaz de evitar el escepticismo y el ateísmo.

INMEDIATO. Se distingue a veces entre el conocimiento inmediato y el conocimiento mediato. El primero es un conocimiento directo; el segundo, un conocimiento indirecto.

El sentido de 'conocimiento inmediato' difiere según se refiera a la esfera psicológica, a la gnoseológica o a la lógica. En la esfera psicológica el conocimiento inmediato es el que se da (o se supone que se da) por la aprehensión directa de los "datos". Estos datos pueden ser externos o internos según se refieran al "mundo exterior" o al propio sujeto. En la esfera gnoseológica el conocimiento inmediato es el que se obtiene cuando se supone que no hay especies intermedias o intermediarias entre el objeto y el sujeto cognoscente. El objeto en cuestión puede ser un objeto sensible o uno inteligible. En la esfera lógica el conocimiento inmediato es el que se tiene de ciertas proposiciones que se supone que son evidentes por sí mismas (o que se admiten como postulados), a diferencia del conocimiento mediato, obtenido por medio del razonamiento (VÉASE) o de la inferencia (VÉASE).

Charles A. Wallraff (art. cit. *infra*) considera que en el pensamiento contemporáneo se dan por lo menos cuatro distintos significados de 'inmediato' — los cuales afectan tanto a la esfera psicológica como a la gnoseológica, de modo que con frecuencia es difícil distinguir entre ambas.

En un primer sentido, lo inmediato —o la "inmediatez"— se refiere a una cierta contigüidad espacio-temporal de lo conocido con respecto al sujeto cognoscente. Esta inmediatez se debe a que los objetos de la percepción sensible afectan a los nervios del sujeto, produciendo un "acontecimiento mental". Esta es la concepción espacio-temporal de la inmediatez aceptada en el pasado por algunos empiristas, aunque comunmente rechazada por desembocar en el solipsismo.

En un segundo sentido, la inmediatez es primariamente psicológica y

se basa en la admisión de ciertos datos primarios aprehendidos por los órganos de los sentidos. Con frecuencia esta inmediatez se refiere a datos del sentido externo, pero a veces se incluyen en ella asimismo datos del sentido interno. Este significado de 'inmediatez' es el que se funda en la idea del conocimiento propugnada por Locke y especialmente por Hume.

En un tercer sentido, la inmediatez se refiere a todo "lo dado" (VÉASE), incluyendo en éste las llamadas "cualidades terciarias". El ejemplo más característico de esta concepción de la inmediatez es el constituido por la fenomenología.

En un cuarto y último sentido, la inmediatez se refiere a elementos básicos, y directamente aprehendidos, del conocimiento, ya sea del sensible, ya del racional. En este sentido la inmediatez es de carácter pre-inferencial y subraya lo "elemental" y "primario" de todos los elementos inmediatos del conocimiento.

En general, puede decirse que la idea de conocimiento como conocimiento inmediato ha sido destacada sobre todo por empiristas y por fenomenólogos. En ambos casos el sentido de 'inmediato' es primariamente gnoseológico. Sin embargo, el concepto de inmediatez tiene un sentido gnoseológico-metafísico cuyo ejemplo más característico lo encontramos en la filosofía de Hegel y ha sido admitido por diversos pensadores directa o indirectamente influidos por el pensamiento hegeliano. Daremos un breve resumen del concepto.

En algunas de sus obras —pero especialmente en la *Fenomenología del Espíritu*, en la primera parte de la *Lógica*, en la *Enciclopedia*, y en las lecciones sobre filosofía de la religión y filosofía de la historia, Hegel habla del saber inmediato (*unmittelbares Wissen*) y de inmediatez (*Unmittelbarkeit*). El saber inmediato no es, según Hegel, el saber primitivo y elemental; es un saber directo que afecta a "lo inmediato o al ente". Así puede hablarse de la razón (en el sentido hegeliano) como saber inmediato de Dios. Por eso la inmediatez es, en la opinión de Hegel, "el producto y el resultado del saber mediato", el cual aparece epistemológicamente como primario. Hegel ha relacionado el saber inmediato con el *Cogito* (v.) cartesiano, proclamando que en ambos se mantiene la no separación entre el pensar y el ser del pensar, pero ha indicado que mientras Descartes procedía del saber inmediato del *Cogito* a otros saberes, en su propio sistema la inmediatez tiene un carácter absoluto y es la inseparabilidad entre el pensar y el Absoluto. Por eso el concepto de inmediatez en Hegel se aplica no solamente al saber inmediato, sino también a la "religión inmediata" y a la "obra de arte inmediata"; lo inmediato no es lo que viene de lo reflexivo: la reflexión "pone" (por ejemplo, la oposición de la oposición) mientras que el saber inmediato concluye. Sin embargo, Hegel parece distinguir entre grados de la inmediatez cuando reconoce que la reflexión "halla siempre algo inmediato ante sí".

El artículo referido de Wallraff es "On Immediacy, and the Contemporary Dogma of Sense-Certainty", *Journal of the Philosophy*, L (1953), 29-39, incluido en el libro del autor *Philosophical Theory and Psychological* Fací, 1961, págs. 25-45. — Referencias al problema del conocimiento inmediato se hallan en la mayor parte de autores de tendencia empirista. — Un desarrollo del concepto de "lo inmediato" a la luz del hegelianismo se halla en el Cap. I del libro de Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*, 1954. — Véase también H. H. Joachim, *Immédiate Expérience and Médiation*, 1919. — Gino Capozzi, *La mediazione come divenire e come relazione*, 1961.

INMORALISMO. El inmoralismo se distingue del amoralismo en que mientras éste pretende situarse más allá del bien y del mal, el primero se coloca frente a una determinada tabla de valores morales en una actitud negativa, con lo cual no se elimina la posibilidad de una ulterior actitud positiva frente a una tabla distinta o contraria. El inmoralismo es uno de los caracteres de la filosofía de Nietzsche; a pesar de que niega la existencia de fenómenos morales, esta negación es sostenida con vistas a una crítica de la concepción cristiana y moderna del mundo, a la cual opone otra concepción donde lo inmoral es sólo una de las formas de la nueva moralidad. Según Nietzsche, "no hay fenómenos morales, sino únicamente una interpretación moral de estos fenómenos, interpretación que es asimismo de origen extramoral".

En muchos casos el inmoralismo es una consecuencia del naturalismo radical: la aplicación de criterios naturalistas para la explicación de fenómenos no naturales obliga con frecuencia a sostener primero un amoralismo y luego un inmoralismo. Debe tenerse, sin embargo, buen cuidado en no confundir el naturalismo en la moral con el inmoralismo, que es sólo una de las posibles consecuencias del primero y no un resultado *inevitable* del mismo. Algo semejante ocurre con un historicismo o con un sociologismo radicales: con frecuencia dan lugar a un inmoralismo, pero éste no se deriva forzosamente de aquéllos.

INMORTALIDAD. El problema de la inmortalidad equivale a la cuestión del destino de la existencia después de la muerte, es decir, al de la supervivencia de tal existencia. Muchas respuestas se han dado al problema por parte de las diversas religiones, filosofías y concepciones del mundo. He aquí *algunas.*

(1) Al sobrevenir la muerte, el alma del hombre emigra a otro cuerpo, esto es, se reencarna. La serie de transmigraciones y reencamaciones constituye a su vez una recompensa o un castigo; cuando hay castigo, las almas emigran a cuerpos inferiores; cuando hay recompensa, a cuerpos superiores hasta quedar, finalmente, incorporadas a un astro. (2) Las almas de los hombres pueden transmigrar, pero *toda* transmigración constituye un castigo. Para evitarlo hay que llevar una vida pura, única que puede suprimir la pesadilla de los continuos renacimientos y sumergir la existencia en el nirvana. (3) Las almas de los hombres —entendidas como sus "alientos" o sus "sombras"— van a parar a un reino —el de los muertos— que es el reino de lo sombrío. A veces salen de este reino para intervenir en el mundo de los vivos. (4) La sobrevivencia de los espíritus después de la muerte depende de la situación social de los hombres correspondientes: solamente ciertos individuos de la comunidad sobreviven. (5) Hay sobrevivencia, pero no es individual; al morir las almas se incorporan a un alma única. (6) Al morir, los hombres son devueltos al lugar de donde proceden, al depósito indiferenciado

de la Naturaleza, que es el principio de la realidad. (7) No hay sobrevivencia de ninguna especie; la vida del hombre se reduce a su cuerpo, y al sobrevenir la muerte tiene lugar la completa disolución de la existencia humana individual. (8) Hay sobrevivencia individual, y es la de las almas. (9) Hay sobrevivencia individual de las almas, acompañada luego por la resurrección de los cuerpos. (10) Sobrevive la psique humana por lo menos durante algún tiempo.

(1) Ha sido defendida por multitud de culturas, algunas de ellas de las llamadas *primitivas*, y otras en notable estado de desarrollo intelectual. Los órficos elaboraron esta concepción, que fue refinada por los pitagóricos e influyó grandemente sobre Platón. (2) Es la concepción budista. (3) Es un resumen de muchas concepciones de pueblos primitivos, incluyendo partes fundamentales de la religión popular griega, especialmente aquellas en que (como según algunos autores, se advierte todavía en Hornero) se distingue entre el principio de vida, apenas individualizado, y la pálida vida de las "sombras", individualizadas pero sin la "fuerza" que da el "ímpetu vital". (4) Es una concepción propia de muchos pueblos primitivos; estuvo vigente en Egipto hasta que se generalizó la sobrevivencia para todos los miembros de la comunidad. (5) Es una concepción implícita en varias culturas, pero filosóficamente elaborada sólo por algunas interpretaciones dadas a la teoría aristotélica del entendimiento agente. (6) Es la concepción estoica. (7) Es la concepción naturalista, que niega toda inmortalidad. (8) Es defendida por algunas religiones, pero de un modo maduro en el cristianismo; antecedentes se encuentran en Platón y otros filósofos. (9) Es la concepción católica. (10) Es la concepción de muchos metapsíquicos y de algunos espiritistas.

La mayor parte de lo que sigue en el presente artículo se dedica a presentar las ideas y argumentos expuestos por Platón sobre la inmortalidad, tal como se hallan discutidas en varios diálogos (*Menón, Fedón, Fedro, República*) y en particular sistematizadas en uno de ellos (*Fedón*). Reconocemos que estas ideas representan solamente una parte de las concepciones de Platón al respecto. Por otro lado, sabemos que el problema filosófico de la inmortalidad no se reduce a la dilucidación platónica. Dos motivos, sin embargo, abonan el mayor espacio dedicado a la exposición de las ideas y argumentos platónicos. El primero, que hay en Platón, implícita o explícitamente, referencias a la mayor parte de las concepciones anteriores. El segundo, que ha influido considerablemente sobre el desarrollo posterior del problema, tanto en quienes han aceptado las tesis platónicas como en quienes las han negado.

La concepción de Platón antes aludida es clara: hay una vida después de la muerte. Esta vida no es la semi-existencia en el pálido reino de las "sombras", sino una existencia más plena, sobre todo *cuando el alma ha sido purificada.* La reencarnación puede, pues, ser necesaria, pero tiene un término: el que alcanza el alma cuando reposa en su verdadero reino, que para algunos es el de las ideas, para otros el de los astros y para otros el de los espíritus puros. Muchos son los motivos que empujaron a Platón a defender una concepción semejante. Por un lado, las influencias recibidas de los pitagóricos. Por el otro, el deseo de detener la creciente disolución de la vida social producida por la negación racionalista o naturalista (o ambas cosas a un tiempo) de una vida después de la muerte. Finalmente, la percepción de la posibilidad de un cierto "desencaje" entre el alma y el cuerpo, desencaje que se experimenta ya en algunos momentos de esta vida. Platón se opuso, pues, en este respecto, no solamente a los que negaban la inmortalidad, sino también a los que concebían que el alma está indisolublemente ligada al cuerpo y que, por lo tanto, no hay alma sin cuerpo — idea que implicaba a veces la de que no hay cuerpo sin alma. De hecho, Platón representa una purificación de varios motivos precedentes y, como E. R. Dodds ha sugerido, una "racionalización del conglomerado heredado". Esto lo llevó a mantener una serie de ideas de las cuales mencionaremos la principales:

(I) El cuerpo es un obstáculo para al alma. El alma está destinada a vivir en un mundo puro, libre de toda mácula; mundo que puede ser comparado —caso de no ser el mismo— con el de las ideas.

(II) El filósofo —y, en general, todo hombre— debe aspirar, pues, a liberar su alma de la cárcel del cuerpo. Como esto tiene lugar en el instante de la muerte, ésta puede ser el más feliz momento de la vida y lo que hace posible que la vida sea "una meditación sobre la muerte". Sin embargo, esta muerte no debe ser voluntaria, porque el hombre no posee su propia vida, la cual es un bien de los dioses que solamente ellos pueden arrebatar.

(III) Estas ideas pueden ser demostradas por medio de la razón.

Este último punto es de importancia capital. A base de él se formulan los cuatro famosos argumentos del *Fedón* que a continuación procedemos a recapitular.

El primer argumento es el llamado de los *opuestos.* Consiste en afirmar que todas las cosas que tienen opuestos son engendrados de estos opuestos. Ejemplos son: el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Ahora bien, siendo la vida el opuesto de la muerte, tiene que ser engendrada de este opuesto. La objeción contra este argumento —que puede haber vida, muerte engendrada por la vida y luego continuación de esta muerte— es contestada por Platón indicando que si tal fuera, entonces se detendría el movimiento de la Naturaleza, pues la generación no puede seguir únicamente "una línea recta".

El segundo argumento es el llamado de la *reminiscencia* (VÉASE). Consiste en afirmar que puesto que tenemos ciertos conocimientos que no pueden proceder solamente de la percepción sensible —tales como el conocimiento de la igualdad de dos cosas, que no puede ser sacado de la experiencia, pues no hay nunca dos cosas sensibles iguales, y en general el conocimiento de las ideas—, es necesario reconocer que tales conocimientos proceden del recuerdo que tiene el alma de una vida en la cual no estaba encerrada en el cuerpo. Pero si el alma tiene esta constitución, el alma es una pura forma, es decir, una entidad inmortal.

El tercer argumento es el de la *simplicidad.* Consiste en afirmar que todas las cosas simples existen para siempre, ya que solamente las cosas compuestas se disuelven y perecen.

Como el alma es una cosa simple, debe de existir para ser y ser inmortal. Este argumento permite a Platón mantener la doctrina de la purificación y transmigración de las almas hasta recobrar su pureza y simplicidad originales.

El cuarto argumento es el de la concepción de las *ideas* como *causas verdaderas.* Consiste en afirmar que puesto que hay cosas buenas porque hay la bondad y cosas verdaderas porque hay la verdad, hay cosas vivas porque hay la vida. Esta vida, principio de todo lo vivo, reside en el alma, la cual es, así, inmortal.

Estos argumentos de Platón fueron objeto de numerosos comentarios, tanto por autores paganos como cristianos. Ahora bien, mientras el platonismo tenía la *tendencia* a concebir el alma por analogía con la idea, el cristianismo la concibió bajo la forma de la persona (VÉASE). La inmortalidad cristiana es, pues, menos una creciente purificación que desemboca en una pura forma, cuyo mundo es el de las ideas, que un espíritu que se constituye en el curso de sus experiencias íntimas y que está destinado a vivir en el reino de Dios.

Los argumentos platónicos suelen ser considerados como "argumentos racionales", si bien pueden hallarse en ellos —inclusive en su base— ciertas "intuiciones" que no son propiamente "racionales". Así, por ejemplo, la intuición de que el "alma" se resiste al "cuerpo" y de que el "cuerpo" no "sigue" al alma. Además, hay en los argumentos platónicos ideas de muy diversa procedencia, entre ellas ideas órficas relativas a la "transmigración de las almas".

Además de los argumentos platónicos han sido muy influyentes los argumentos llamados "aristotélico-tomistas", expuestos por Santo Tomás en S. *theol.*, q. LXXV y en *Cont. Gent., I,* 57. Según Santo Tomás, hay un principio intelectual que posee una operación *per se* aparte del cuerpo. Este principio, llamado "intelecto" (v.) es incorpóreo (inmaterial) y subsiste; es, pues, también, inmortal. Los argumentos "aristotélico-tomistas" son asimismo racionales, pero debe tenerse en cuenta que parten de bases "empíricas"; en efecto, la prueba tomista de la inmortalidad del citado "principio" del alma se funda en un detallado análisis de la noción de alma, de las diversas clases de almas, de las operaciones del alma, del modo o modos como el alma está unida al cuerpo, etc., etc. Observemos que en la teología tomista —y, en general, en la teología católica— la inmortalidad del alma es considerada como una "inmortalidad por participación" y no, como la inmortalidad de Dios, una "inmortalidad por esencia".

Entre otros tipos de argumentos (o pruebas) en favor de la inmortalidad citamos las siguientes: 1. Las pruebas llamadas "empíricas", desarrolladas por autores como Fechner y los parapsicólogos (véase METAPSÍQUICA). 2. Las pruebas que pueden llamarse "analítico-empíricas", como las proporcionadas por Bergson o William James — por lo demás, en estrecha relación con las pruebas "empíricas"; en esencia, consisten en afirmar que hay un "plus" psíquico del que no puede dar cuenta el organismo. Según ello, el cerebro no produce psiquismo. 3. Las pruebas llamadas "morales" en los dos sentidos de este término: 'moral' como 'ético' y 'moral' como 'probable' o 'plausible'. 4. Las pruebas fundadas en una "iluminación interior" — divina o no. 5. Las pruebas fundadas en un examen de la experiencia de la duración (como en Bergson y Scheler). β. Las pruebas que consisten en sostener que la inmortalidad del alma es, en el fondo, su eternidad, y que ésta consiste en un "presente eterno".

Ciertos autores han proclamado que la razón teórica o especulativa es incapaz de proporcionar ninguna "prueba" y que, en general, no hay pruebas o argumentos decisivos en favor de la inmortalidad, sean racionales o empíricos. Ahora bien, que no haya tales pruebas —o que las llamadas tales no lo sean propiamente— no significa, según esos autores, que el alma no sea inmortal; sólo ocurre que lo es por "motivos" muy distintos de los que suelen aducir las pruebas o los argumentos: porque la inmortalidad es un postulado de la razón práctica (Kant) o porque es un resultado del "hambre de inmortalidad" (Unamuno).

Aunque introducimos varios epígrafes en esta bibliografía, debe tenerse en cuenta que algunos de los trabajos mencionados podrían figurar bajo más de un epígrafe; así, varios de los trabajos bajo el epígrafe "Problema de la inmortalidad" podrían figurar bajo el epígrafe "Pruebas de la inmortalidad", y viceversa.

Problema de la inmortalidad: Gustav Teichmüller, *Uber die Unsterblichkeit der Seele*, 1874. — E. Seebach, *Die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung*, 1898.— J. E. McTaggart, Ellis McTaggart, *Human Immortality and Pre-Existence*, 1915. — P. Kammerer, *Einzeltod, Völkertod, biologische Unsterblichkeit*, 1918. — Andrew Seth (Pringle-Pattison), *The Idea of Immortality*, 1922. — Max Scheler, "Tod und Fortleben", en *Schriften aus dem Nachlass. I: Ethik und Erkenntnislehre*, 1933, reimp. en *Gesammelte Werke*, X, ed. Maria Scheler, 1957 (trad. esp.: "Muerte y supervivencia", en el volumen *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934). — E. S. R. Clark, *The Meaning of Immortality, Being a Plea for the Intellectual Method in Philosophical Mysticism*, 1934.—Corliss Lamont, *The Illusion of Immortality*, 1935 (trad. esp.: *La ilusión de la inmortalidad*, 1958 [contra la creencia en la inmortalidad personal]. — Karl Groos, *Die Unsterblichkeitsfrage*, 1936. — P. Carabellese, E. Castelli, C. Fabro *et al.*, *Il problema dell'immortalità*, 1946 [Archivio di Filosofia, ed. E. Castelli]. — A. Wenzl, *Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung*, 1951. — Franz Grégoire, L'au-delà, 1957 [Que sais-je?, 725] (trad. esp.: *El más allá*, 1960). — I. T. Ramsey, *Freedom and Immortality*, 1957. — Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, 1959. — M. F. Sciacca, *Morte ed immortalità*, 1959 [*Opere complete*, IX] (trad. esp.: *Muerte e inmortalidad*, 1962). — Del mismo autor: *Qué es la inmortalidad*, 1959 [Esquemas, 45]). — Déodat Roche, *Survivance et immortalité de l'âme*, 1962. — William Kneale, *On Having a Mind*, 1962 [The A. S. Eddington Memorial Lecture, 1962].

Pruebas de la inmortalidad: W. R. Alger, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 1864, 10ª ed. con el título: *The Destiny of the Soul: A Critical History*, etc., 1878, ed. Ezra Abbot (del citado E. Abbot: *The Literature of the Doctrine of a Future Life, compiled as an "Appendix" to A Critical History*, etc., 1871 [incorporado a la 10ª ed. antes mencionada]. — A. Chiappeli, *Amore, morte e immortalità. Nuovi studi sulla questione della sopravvivenza umana*, 1913, 2ª ed., con el título: *Guerra, amore ed immortalità*, 1916. — Hasting Rashdall, *The Moral Argument for Personal Immortality*, 1920. — G. Fell, *L'immortalità dell'anima umana*,

1921. — Gotzmann, *Die Unsterblichkeitsbeweise*, 1927. — Emil Mattiesen, *Das persönliche Uberleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise*, 3 vols., 1936-1939, reimp., 1962 [punto de vista metapsíquico; para otras obras en este sentido véase la bibliografía de METAPSÍQUICA]. — F. Heiler, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung*, 1950. — C. D. Broad, *Personal Identity and Survival*, 1958 [Myers Memorial Lecture]. — Íd., íd., *Lectures on Psychical Research*, 1962, especialmente el "Epílogo" [The Perrott Lectures, Cambridge University 1959-1960]. — C. J. Ducasse, *A Critical Examination of the Belief in a Life atter Death*, 1961 [American Lectures on Philosophy]. — José Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, 1962 [Capítulo IV: "Muerte, supervivencia e inmortalidad"]. — Varias de las obras mencionadas en esta última sección se refieren asimismo al significado de la inmortalidad; a la vez, varias de las obras mencionadas en las secciones anteriores se refieren a la cuestión de las pruebas de la inmortalidad.

Historia de la idea y del problema de la inmortalidad, así como de las diversas pruebas de la inmortalidad, en orden aproximadamente de mayor a menor generalidad y asimismo en orden cronológico de épocas o autores estudiados: W. R. Alger, *op. cit. supra*. — G. Galloway, *The Idea of Immortality. Its Development and Value*, 1919. — C. Clement, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*, 1920. — Witte, *Das Jenseits im Glauben der Völker*, 1929. — Luis Rey Altuna, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, 1959. — Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1894, 9ª y 10ª eds., 1925 (trad. esp.: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, 1948). — Walter F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, 1923, nueva ed., 1962. — F. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism*, 1923, reelaborado en *Lux Perpetua*, 1949. — C. Pfannmüller, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, 1952. — A. E. Taylor, *The Christian Hope of Immortality*, 1938. — H.-D. Saffrey, O. P., Y.-B. Tremel, O. P., *et al.*, "De l'immortalité de l'âme", número spécial de *Lumière et Vie*, XXIV (1955), 701-96 [incluye también estudios sobre las concepciones griegas y sobre las ideas de L. Lavelle]. — Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death. Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*, 1961. — G. Soleri, *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, 1952. — A. Dahl, *Odölighets-problement hos Augustinus*, 1934.—Íd., íd., *Odölighetsproblement hos Plotinos*, 1934. — Franz Luger, *Die Unsterblichkeitsfrage bei J. Duns Scotus. Ein Beitrag zur Geschichte der Rückbildung des Aristotelismus in der Scholastik*, 1933. — Jeanne Russier, *Sagesse cartésienne et religion, Essai sur l'immortalité de l'âme selon Descartes*, 1958. — R. Perdelwitz, *Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf Leibniz*, 1900 (Dis.). — L. Müller, *De omsterfelijkheidgedachte bij Schopenhauer onder invloed van Kant en Plato*, 1956. — H. Kaufmann, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900*, 1912 (Disc.). — E. S. Brightman, *Immortality in Post-Kantian Idealism*, 1925 [The Ingersoll Lecture]. — Cristina Arregui, "Cuatro filósofos contemporáneos frente al problema de la inmortalidad. H. Bergson, M. Scheler, L. Lavelle, A. Wenzl", *Cuadernos uruguayos de filosofía*, I (1961), 109-37. — E. G. Brahman, *Personality and Immortality in Post-Kantian Thought*, 1926. — L. Foucher, "La notion d'immortalité de l'âme dans la philosophie française du XIX siècle" (*Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, febrero, mayo y noviembre de 1932: estudia a Jouffroy, Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Bergson, Fourier. Lamennais, saint-simonismo, Gratry y Renouvier).

Edad Media, y se opuso generalmente al empirismo del principio *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu (Nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos)* de ascendencia aristotélica, hasta tal punto que muchas veces esta cuestión fue la que estableció una separación terminante entre el platonismo y el aristotelismo. Por lo general, el pensamiento antiguo, con excepción de las corrientes sofísticas y escépticas, se inclinó hacia el innatismo. Inclusive Aristóteles, que subraya dondequiera la pasividad del ser que percibe y conoce, admite un innatismo por lo menos en la forma de un intelecto (v.) activo. Además, el análisis del problema de la fundamentación última y radical de los principios condujo casi siempre a conclusiones innatistas. Es el caso de los estoicos; cuyas κοιναὶ ἔννοιαι (véase NOCIONES COMUNES) equivalen al conjunto de las disposiciones innatas sin las cuales no habría conocimiento. Dentro de ese general innatismo se insertó la discusión acerca de si las nociones consideradas como principios debían ser estimadas como actuales o como potenciales, y esto es muchas veces lo que introdujo la citada diferencia de opinión entre los platónicos y los aristotélicos. En efecto, aunque el propio Platón, como se muestra claramente en el *Menón*, tiende a estimar que tales principios son más bien disposiciones que pueden extraerse en un momento determinado por la acción de una bien dirigida causa externa, su tendencia al innatismo actual es mucho más acentuada que en Aristóteles, para quien los principios comunes se identifican casi siempre con "disposiciones" o "facultades". En la época moderna, el problema del innatismo adquirió un nuevo sentido en Descartes. Como es típico de la filosofía moderna, los rasgos ontológicos del problema ceden el paso a los gnoseológicos, pero sin que los primeros desaparezcan del todo, especialmente en los autores llamados "racionalistas". En todo caso, hubo grandes y frecuentes disputas acerca del innatismo durante los siglos XVII y XVIII, dividiéndose los autores en "innatistas" (extremos o moderados) y antiinnatistas. Así, mientras Descartes y Malebranche pueden ser considerados como innatistas, Locke combate la teoría de las ideas innatas en su *Ensayo so-*

bre el entendimiento humano, que iba dirigido asimismo contra el innatismo de la escuela de Cambridge (v. CAMBRIDGE [ESCUELA DE]). Locke rechaza "la opinión arraigada en algunos" de que hay ciertos principios innatos, nociones primarias, κοιναὶ ἔννοιαι, o caracteres impresos, por así decirlo, o caracteres impresos, por así decirlo, en el espíritu humano (*Essay*, I, i, 1). Tales principios o nociones innatos no son, según Locke, necesarios para explicar cómo pueden los hombres llegar a poseer todo el conocimiento que tienen. Basta —dice— "el uso de sus facultades naturales" (*loc. cit.*) — con lo cual, sea dicho de paso, Locke reconoce que hay unas "facultades" que son "innatas", lo que hace que el innatismo de Locke sea de carácter más bien moderado. Observemos que Locke niega que los principios en cuestión aparezcan cuando los hombres alcanzan el uso de la razón (*ibid.*, I, i, 8-10), según habían afirmado algunos autores que admitían que no hay en el espíritu humano, durante la niñez, ningún principio innato, pero que los principios se revelan tan pronto como se alcanza la madurez. Aunque los razonamientos matemáticos parecen constituir una prueba en favor del innatismo, Locke declara que no hay tal, pues una cosa es decir que hay principios evidentes por sí mismos y otra cosa muy distinta proclamar que tales principios son innatos. Además, que se entiendan y se aprueben ciertas proposiciones no quiere decir tampoco que sean innatas (*ibid.*, *I*, i, 17). Proposiciones como "1 + 2 = 3" y "Lo dulce no es lo amargo" no son tampoco innatas, ni lo son los principios en los que suelen fundarse. Pero si ni ellas ni sus principios lo son, no lo es ningún "principio especulativo" (*ibid.*, I, i, 28). Lo mismo sucede con los llamados "principios prácticos innatos" (como, por ejemplo, los propuestos por Herbert de Cherbury [v.]). Tampoco son innatas la idea de identidad, la idea de Dios y otras que algunos autores estiman haber estado depositadas en el espíritu desde su origen (*ibid.*, I, iii, 1-26).

En la disputa sobre el innatismo se destaca la polémica entre Locke y Leibniz. Observemos que así como Locke no era un antiinnatista radical, tampoco Leibniz era un radical innatista. En efecto, Leibniz no afirmaba que las llamadas "ideas innatas" o "principios innatos" se hallan efectiva y positivamente en el espíritu de los hombres. De lo contrario habría que suponer que tales principios se manifiestan siempre y sin ninguna traba. Lo que hay en el espíritu humano es la evidencia de las "verdades eternas". 'Innato' no significa, pues, para Leibniz, "lo que efectivamente se sabe", sino "lo que se reconoce como evidente". Por eso hay que distinguir entre "pensamientos como acciones" y "conocimientos o verdades como disposiciones" (*Nouveaux Essais*, I, i, 26). En algún punto parece que Leibniz y Locke coinciden, ya que este último había afirmado asimismo que hay "facultades naturales" (Cfr. *supra*) mediante las cuales se llegan a conocer los "principios" especulativos y prácticos. Pero hay cuando menos un punto en el cual la diferencia es irreconciliable. En efecto, mientras en Locke se trata de "disposiciones para conocer verdades", en Leibniz se trata, según apuntamos, de "verdades como disposiciones". Así, Locke pone el acento sobre la "facultad" y Leibniz lo pone sobre la "verdad".

Aunque se puede decir, pues, que en general los "racionalistas" eran innatistas y los "empiristas" (si nos olvidamos de Berkeley) eran antiinnatistas, las diferencias entre unos y otros no eran tan marcadas como se suele imaginar. Por este motivo se ha dicho que las diferencias no consistían tanto en lo que los autores decían como en el modo de decirlo o, si se quiere, en el tipo de prueba aducido para demostrar o reforzar sus respectivas posiciones. Así, por ejemplo, se llama la atención sobre el hecho de que mientras Leibniz, por ejemplo, procedía mediante argumentos lógicos, ontológicos, epistemológicos y hasta teológicos, Locke, por ejemplo, procedía mediante argumentos psicológicos o cuando menos psico-gnoseológicos. Sin embargo, ello no es siempre así, porque los filósofos del sentido común (v.), que son considerados como "innatistas", emplean un lenguaje psicológico y psicognoseológico y no uno lógico u ontológico — lo que no debe sorprender si se tiene en cuenta que tales filósofos de algún modo "procedían" de Hume.

La cuestión del innatismo se planteó de otro modo con Kant (v.); en efecto, no se puede decir que Kant afirme o niegue el innatismo, ya que ni las intuiciones del espacio y del tiempo ni las formas del entendimiento son innatas. Tampoco son "adquiridas". La idea de la filosofía trascendental pareció, pues, poder arrumbar definitivamente la polémica en torno al innatismo. No obstante, no sucedió tal. Diversas tendencias innatistas y antiinnatistas se manifestaron en el pensamiento filosófico contemporáneo a Kant y postkantiano.

Así, para unos, como los "realistas" extremos, el innatismo debe ser afirmado no sólo como tesis acerca de unas "disposiciones", sino como doctrina que sostiene que hay efectivamente en el espíritu "verdades eternas" — por lo menos en la medida en que hay una comprensión primaria del ente, y, con ella, de todos los entes en cuanto entes (aunque en muchos respectos sea harto problemático que los "trascendentales" puedan ser comparados con los "principios" de que Locke y Leibniz hablaban). Para otros, como los aludidos filósofos del sentido común, el innatismo debe ser afirmado, pero sólo en cuanto se reconoce la existencia de unas ciertas "disposiciones" o "potencias" cuyos principios de pensar coinciden con los principios que rigen la naturaleza de las cosas. Ello hace que tales "principios" puedan ser considerados, según los casos, como equivalentes a "verdades eternas" o como meros "pre-juicios". Para otros, como algunos autores "naturalistas", puede haber principios innatos pero sólo en cuanto son manifestaciones del modo "natural" de ser el hombre. Estos principios innatos no son entonces "verdades eternas", especialmente cuando el citado modo "natural" de ser el hombre es concebido desde el punto de vista "evolutivo". En este último caso se llega a afirmar que hay "principios innatos" sólo en cuanto "principios naturales" que corresponden a ciertas fases de la "evolución".

En cuanto a los antiinnatistas, los hay de muy diversas confesiones. Unos son empiristas y manifiestan que toda verdad, de cualquier índole que sea, es en último término empírica. Ciertos empiristas señalan que hay principios o proposiciones que no son empíricas, pero ello sucede porque son, como decía Hume, simples "relaciones de ideas" sin ningún con-

tenido. Otros empiristas (como John Stuart Mill) llegan a sostener que los mismos principios o proposiciones matemáticos son adquiridos empíricamente y su verdad es, por consiguiente, empírica. En general, los autores relativistas, nominalistas e historicistas son antiinnatistas, pero hay muy diversas formas de antiinnatismo en ellos; algunos, por lo demás, sostienen que la misma cuestión del innatismo o del antiinnatismo carece de sentido dentro de sus doctrinas.

Tanto el innatismo como el antiinnatismo chocan con diversas dificultades. Éstas se revelan sobre todo cuando las posiciones adoptadas al respecto son suficientemente radicales. En vista de ello se han realizado diversos esfuerzos para encontrar una solución que "medie" entre el innatismo y el antiinnatismo, o que alcance a "superarlos". Entre estas soluciones pueden mencionarse las siguientes: el realismo gnoseológico moderado; el empirismo moderado; el apriorismo trascendental de cuño kantiano; las doctrinas de Brentano, Husserl, etc.

E. Sigall, *Platon und Leibniz über die angeborenen Ideen*, 2 vols., 1897-1898. — Frank Thilly, *Leibnizens Streit gegen Locke in Ansehung der angeborenen Ideen*, 1892 (Dis.). — F. Otto Rose, *Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke*, 1901. — Emile Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, 1874 (trad. francesa: *Des vérités éternelles chez Descartes*, 1927). — A. L. Moine, *Des vérités étemelles selon Malebranche*, 1936. — Véase también la bibliografía de ILUMINACIÓN.

INSCRIPCIÓN. La división, establecida por Peirce y desarrollada por Carnap, entre signos-ideas y signos-acontecimientos (véase SIGNO) es el fundamento de la noción de *inscripción*, usada por algunos lógicos contemporáneos. La sintaxis y la semántica "clásicas" se han ocupado principalmente de signos-ideas, pero desde Leśniewski y Tarski, y especialmente desde Quine, N. Goodman, R. M. Martin y J. H. Woodger, se ha despertado el interés por una sintaxis y una semántica basadas en signos-acontecimientos. Como éstos son llamados *inscripciones*, la sintaxis y semántica correspondientes han sido llamadas *sintaxis y semántica inscripcionales*. La definición dada del término 'inscripción' varía, no obstante, según los autores. Para Goodman y Quine, una inscripción es una concatenación de dos expresiones o signos-acontecimientos. La sintaxis nominalista de dichos dos autores se ocupa de partículas físicas (en un sentido parecido a como, en el nominalismo del siglo XIV, las voces eran interpretadas como cosas, *res*). Por eso la sintaxis nominalista es una ontología — aunque en un sentido distinto de la mitología (v.) clásica. R. M. Martin ha criticado esta concepción de las inscripciones, alegando que se basa en un "platonismo de las partículas", en una especie de *quanta* parecidos a los "triángulos atómicos" del *Timeo* platónico o a las "ocasiones actuales" de Whitehead. Frente a ello, propone una definición de inscripciones que no obligue a suponer una metafísica de partículas espacio-temporales, y halla que esto es posible cuando se consideran las partículas desde el punto de vista tipográfico. Así, define *grosso modo* una inscripción indicando que es "cualquier carácter tipográfico tomado en sí mismo, o cualquier secuencia de caracteres tipográficos dispuestos en un orden de izquierda a derecha, como los de una línea impresa". También pueden considerarse como una inscripción varias líneas de la página impresa. Se eluden con ello, a su entender, problemas derivados de la decisión sobre el número, finito o infinito, de partículas. En otro artículo Martin y Woodger precisan las definiciones anteriores indicando que se proponen desarrollar una semántica puramente inscripcional en la cual "los signos-ideas o clases de inscripciones similares no figuran en modo alguno como valores para variables". Dichos autores niegan que las restricciones que importe tal propósito (el tener que dejar fuera una gran parte de lo que clásicamente se consideraba como objeto de la semántica) sean suficientes para invalidarlo; a su modo de ver, los métodos usados poseen poder suficiente, como lo muestra "la construcción de una definición de un concepto semántico de verdad para un objeto elemental *L* [lógicamente] dado".

Para Tarski, véanse los trabajos citados en la bibliografía de VERDAD. Para R. M. Martin, véase el trabajo citado en la bibliografía de NOMINALISMO; además: "On Inscriptions". *Philosophy and Phenomenological Research*, XI (1951), 535-40. Para Martin y Woodger, "Toward an inscriptional Semantics", *Journal of Symbolic Logic*, XVI (1951), 191-203.

INSOLUBILIA es el nombre que reciben tradicionalmente ciertos problemas, agrupados por varios autores medievales (Gualterio Burleigh, Tomás Bradwardine, Guillermo de Shyreswood, etc.) en escritos titulados *De insolubili* o dilucidados por otros (Guillermo de Occam, Alberto de Sajonia, etc.) en algunos párrafos de sus tratados lógicos. Aunque *insolubilia* significa *insolubles (problemas insolubles)*, los problemas en cuestión no eran considerados propiamente como carentes de solución, sino como de muy difícil solución. El título *De insolubili* es considerado por ello con razón como impropio (Ph. Boehner). La mayor parte de los *insolubilia* son paradojas semánticas, ya propuestas por los estoicos y otros autores antiguos, del tipo "Miento", "Esta proposición es falsa", etc. Nos referimos con más detalle a ellas en el artículo Paradoja (VÉASE), en donde se ve que los *insolubilia* no son, como se ha estimado a veces, cuestiones sofísticas, sino problemas seriamente debatidos por lógicos y semánticos.

A los *insolubilia* hay que agregar los *impossibilia*, objeto de escritos titulados *De impossibilibus* (como en los *Impossibilia*, de Sigerio de Brabante). Aunque a veces se equiparan los *insolubilia* a los *impossibilia (problemas imposibles)*, debe advertirse que éstos difieren de los primeros por cuanto se refieren a cuestiones que envuelven contradicción (lógica).

INSOLUBLES (INSOLUBILIA). Véase INSOLUBILIA, PARADOJA.

INSTANTE. Directa o indirectamente hemos tratado del concepto de instante en los artículos DURACIÓN, ETERNIDAD y TIEMPO. Nos extenderemos aquí sobre dicho concepto, incluyendo en él las nociones de "momento" (en sentido temporal) y de "ahora". Sin embargo, ciertos significados del concepto de momento han sido estudiados en el artículo consagrado especialmente a este concepto.

El problema del instante está estrechamente relacionado no sólo con la cuestión del tiempo, sino también con el problema de la continuidad (véase CONTINUO). Hay que conside-

rar *a* este respecto asimismo las llamadas "aporías del tiempo" a que nos hemos referido en AQUILES [para Zenón de Elea] y en ANTINOMIA [para Kant]. Que tal ocurre se advierte ya en el análisis del vocablo 'ahora' (νῦν) llevado a cabo por Aristóteles, como preparación para su definición de 'tiempo'. He aquí algunos pasajes significativos del Estagirita en *Phys.*, IV: "Si tiene que existir una cosa divisible, es menester que cuando exista, existan todas o algunas de sus partes. Pero en lo que respecta al tiempo, algunas partes han sido, en tanto que otras tienen que ser, y ninguna parte de él es, aun cuando sea divisible. Pues lo que es 'ahora' no es una parte: una parte es medida del todo que debe de estar hecho de partes. Por otro lado, no se supone que el tiempo esté compuesto de 'ahoras'. Así, el 'ahora' que parece estar ligado al pasado y al futuro ¿permanece siempre uno y el mismo, o es siempre otro y otro? Difícil es decirlo" (218 a 5 sigs.). Aristóteles pone aquí de relieve no sólo la dificultad planteada por la divisibilidad en principio infinita de cualquier intervalo temporal, sino también la cuestión suscitada por la "identificación" de un determinado "ahora" (o instante). Resulta, en efecto, de lo dicho que si un "ahora" no dejara de ser en el próximo "ahora", existiría simultáneamente con los innumerables "ahoras" entre ambos — cosa imposible. Por otro lado, no es posible para "un ahora" seguir siendo siempre el mismo. Un poco más adelante Aristóteles escribe: "El 'ahora' como sujeto es una identidad aunque admite distintos atributos. El 'ahora' mide el tiempo en tanto que el tiempo abarca el 'antes y después'. El 'ahora' es en un sentido el mismo y en otro sentido no es el mismo" (219 b 10 sigs.). "Si no hubiese tiempo, no habría 'ahora' y viceversa" (de modo parecido a como se implican mutuamente el cuerpo movible y su locomoción). "El tiempo, pues, se hace continuo por medio del 'ahora' y se divide por medio del 'ahora' (220 a 1 sigs.).

El "ahora" o instante tiene, pues, un doble filo o, mejor dicho, una serie de dobles filos: los "ahoras" son todos idénticos y todos diferentes; los "ahoras" constituyen y dividen el tiempo; un "ahora" no es nunca un "ahora", sino la memoria (en un "ahora") del anterior "ahora", etc. etc. Puede hablarse, por otro lado, de un "ahora" "objetivo" y de un "ahora" vivido; o de un "ahora" puro y de un "ahora" relacionado con el movimiento. Se ve de inmediato que las dificultades relativas al tiempo (VÉASE) repercuten sobre el concepto de instante.

La cuestión de la naturaleza del instante preocupó a muchos pensadores en la Antigüedad y en la Edad Media. Ejemplo de esta preocupación la tenemos en el famoso pasaje de San Agustín relativo al tiempo que hemos reproducido en el artículo sobre este último concepto. Se discutió en la Edad Media sobre si el instante (*instant*, identificado con el "ahora", *nunc*) es o no parte del tiempo. Santo Tomás negó que lo fuese (*instans non est pars temporis*). El "ahora" o *nunc* es, en el fondo, un tiempo indeterminado, opuesto al "entonces" o *tunc*, que es un tiempo determinado. Sin embargo, este último puede recibir también el nombre de instante; se llama entonces *instans signatum*, a diferencia del *instans nunc* (véase S. *Theol.*, I, q. XLVI, 1 ad 7; también 4 *Phys.*, 15 d-g y 21 a-d). En todo caso, el concepto de "ahora" no es el mismo cuando se refiere al tiempo o a la eternidad. En el primer caso se trata del *nunc temporis sive fluens*; en el segundo caso, *del nunc aeternitatis sive stans* (véase *S. theol.*, q. X, *passim*; también el artículo ETERNIDAD en este Diccionario). El "ahora" del tiempo es una *res fluens;* el "ahora" de la eternidad, en cambio, no fluye. Por eso este último "ahora" es como el "presente eterno" a que nos hemos referido en el artículo sobre la noción de momento (VÉASE). Con estas distinciones se disuelven algunas de las dificultades metafísicas suscitadas por la noción de instante. Una disolución más radical de tales dificultades aparece en Guillermo de Occam, quien, en su *Expositio super Physicam Aristotelis* pone de relieve que el instante es expresado por medio de un adverbio: el adverbio 'ahora' (en Aristóteles, νῦν en latín, nunc). No designa por ello ninguna realidad definida. El término *nunc* tiene la misma función que los términos sincategoremáticos (véase SINCATEGOREMÁTICO). *A fortiori*, el adverbio *nunc* no designa ninguna realidad distinta que, paradójicamente, desaparezca tan pronto corno es afirmada. No puede preguntarse si el instante es divisible o indivisible, ni si constituye un límite (paradójicamente intemporal) entre el pasado y el futuro. Éstas cuestiones podrían plantearse con respecto a un término que denotara una substancia; carecen de sentido con relación a un adverbio.

En la medida en que casi todos los filósofos modernos se han ocupado del problema del tiempo, se han ocupado asimismo de la cuestión del instante. Ha sido común poner de relieve las llamadas "aporías de la divisibilidad del tiempo" y destacar que, en efecto, si el instante es respecto al tiempo lo que es el punto respecto al espacio, puede concluirse que el tiempo se compone de instantes que son intemporales. Pero los filósofos modernos no han especulado acerca del instante dentro del mismo horizonte conceptual que los pensadores antiguos y medievales. Algunas de las opiniones de los primeros son, pues, bastante distintas de las de los últimos.

Por lo pronto, ha sido bastante corriente durante buena parte de la época moderna enfocar la cuestión del instante desde el punto de vista gnoseológico. Ello sucede ya en Descartes al referirse al *Cogito ergo sum y* a las "naturalezas simples". El primero es concebido en todo instante; las segundas son comprendidas en un instante (véase Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, 1920, págs. 5, 8). Pero la importancia de la idea de instante en Descartes es todavía mayor de lo que parece cuando se citan los anteriores ejemplos. Como señala Wahl *(op. cit.*, págs. 24-5), Descartes opina que "la duración es el hecho de que los instantes no existen al mismo tiempo". Ello implica que la duración sea el hecho de que "la cosa que dura cesa en todo momento de existir". La realidad es, pues, "instantánea", y sólo Dios, con su *creatio continua*, puede, por así decirlo, "soportar" el mundo en su duración. En otras palabras, podríamos decir que ser (ser creado) es ser instantáneo. Sólo en el tiempo abstracto, los instantes pueden estar necesariamente unidos; en el tiempo real o concreto los instantes pueden estar separados.

El instante es concebido como una

"idea" por Locke. La parte de la duración "en la cual no percibimos sucesión es la que llamamos un *instante, y* es la que ocupa el tiempo de una sola idea en nuestro espíritu sin la sucesión de otra, con lo cual, por lo tanto, no percibimos ninguna sucesión" (*Essay,* II, xiv, 10). Tenemos aquí, pues, una concepción gnoseológica o, si se quiere, gnoseológico-psicológica del instante. Es comprensible que, siguiendo la tendencia general de sus respectivas filosofías, los racionalistas consideren el instante metafísicamente y los empiristas examinen la noción de instante psicológicamente; que los primeros se refieran primariamente a la estructura del instante y los segundos a su origen. Aquí también Kant representa un esfuerzo por superar los dos anteriores puntos de vista. No nos extenderemos sobre el asunto, por haberlo dilucidado lo suficiente para los propósitos de esta obra en otros artículos (ANTINOMIA, KANT, TIEMPO, etc.). En cambio, diremos unas palabras sobre el modo como Hegel entendió el instante o, mejor, para usar su propia expresión el "ahora": *Jetzt.*

La noción del "ahora" es examinada por Hegel al mismo tiempo que la noción del "aquí" principalmente en las páginas sobre la certidumbre sensible tras la "Introducción" a la *Fenomenología del Espíritu.* Si nos preguntamos por lo que es el "ahora" y contestamos que el "ahora" es la noche, resultará que tal verdad dejará de serlo al mediodía del día siguiente. Por supuesto, el "ahora" que es la noche se ha conservado; así, el "ahora" se conserva, pero como un "ahora" tal que no es la noche: como algo negativo. El "ahora" que se conserva no es inmediato, sino mediatizado. En la medida en que haya meramente certidumbre sensible, el "ahora" dejará de ser; sólo cuando vamos ascendiendo hacia formas más universales de conocimientos podremos "conservar" de algún modo el "ahora". La verdad del "ahora" es no la pura certidumbre sensible, sino un universal. El "ahora", en suma, en tanto que conocido y verdadero, es un "ahora universal".

Sería largo dilucidar el problema del instante tal como ha sido tratado por filósofos posteriores a Hegel, aun reservando, como lo hemos hecho, para el artículo sobre el concepto de momento las ideas de Kierkegaard acerca del instante. Nos limitaremos a destacar algunos rasgos de varias de las más importantes teorías al respecto.

Para Bergson, las aporías del tiempo y, por lo tanto, del instante se desvanecen cuando aprehendemos uno y otro en su realidad concreta. La noción de instante ofrecería, pues, dificultades sólo si se la desgajara, como se ha hecho con tanta frecuencia, de su contexto real y se convirtiera en una entidad "puntual". Pero lo que se llama "instante" es no una representación abstracta, sino algo vivido (véase *Essai, passim*).

Para Whitehead, "la relación [la relación ordenadora del tiempo] y los instantes son justamente conocidos por nosotros en nuestra aprehensión del tiempo: relación e instantes se influyen mutuamente" *(The Concept of Nature,* II). "La instantaneidad es un concepto lógico complejo del procedimiento seguido por el pensamiento cuando construye entidades lógicas a fin de expresar lo más simplemente posible las propiedades de la Naturaleza" *(op. cit.,* III). Puede decirse entonces que la instantaneidad es "el concepto de la Naturaleza entera en un instante" en cuyo caso se concibe el instante como desprovisto de toda extensión temporal. El mencionado concepto de la Naturaleza entera en un instante es llamado por Whitehead "momento". Hay que distinguir entre el concepto y la aprehensión sensible; en ésta no se nos da nunca una instantaneidad desprovista de tiempo, sino una duración.

Entre las filosofías de nuestro siglo que han consagrado especial atención al problema del instante, considerándolo en algunos casos como clave de la comprensión de la realidad, y aun como estructura fundamental de lo real, destacaremos acto seguido tres.

Una es la G. M. Mead (VÉASE). Este autor usa el término 'presente' (*the Present*), pero lo que dice acerca de él se parece en varios puntos a lo que otros autores dicen sobre el instante. En su libro *The Philosophy of the Présent* (1932), Mead declara que "la realidad se halla en el presente". Este último no es sólo un fragmento del tiempo ni sólo una cierta dimensión de la conciencia, sino una especie de "complejo" en el cual se dan la realidad y la conciencia de ésta.

Otra filosofía grandemente interesada en la noción del instante es la de Louis Lavelle (VÉASE). Este autor ha desarrollado su tesis sobre todo en la serie de libros que constituyen lo que llama la *Dialectique de l'éternel présent (De l'Être,* 1928, 2» ed., 1947; *Du temps et de l'éternité,* 1945; *De l'âme humaine,* 1951). Como ejemplo de las ideas de Lavelle al respecto llamaremos la atención sobre algunas páginas del libro *La présence totale* (1934 [trad. esp.: *La presencia total,* 1961]), donde el autor expone "en un plano distinto" las ideas mantenidas en *De l'Être.* Lavelle describe el instante como el "estar" o "permanecer" de los cuerpos o de las apariencias. Así, el instante es simplemente el "presente móvil, límite del pasado y del futuro"; parece que no dura nada y que, por lo tanto, es pura presencia y permanencia. Desde este punto de vista, el instante es el resultado del cruce entre el tiempo y la eternidad *(La présence,* etc., pág. 174). Pero el instante puede ser, y debe ser, lo que conduce a lo eterno en cuanto "eterno presente". Así, pues, el instante sólo se contrapone a lo eterno intemporal, pero no al ser como "presencia pura". El instante se funda en la presencia. Como algunas de las tesis fundamentales de Lavelle sobre la "presencia" se aproximan a uno de los sentidos en que ha sido tratado a veces el concepto de "momento", remitimos a éste para completar esta sumaria exposición del pensamiento de Lavelle.

Otra filosofía, finalmente, en que la noción de instante es central —y aun más central que en cualquiera de las reseñadas— es la expuesta por el discípulo de Ortega y Gasset, Luis Abad Carretero. Las dos obras más importantes en el asunto que nos ocupa son las tituladas *Una filosofía del instante* (1954) e *Instante, querer y realidad* (1958), pero también se ocupa del problema el libro *Vida y sentido* (1960). Carretero confiesa estar de acuerdo con Mead en algunos puntos decisivos, pero, a diferencia de éste, estima que el instante "tiene una dimensión precisa". Según Carretero, "la filosofía del instante se plantea el problema de la vida, de cómo el hombre hace frente a las situaciones vitales" *(Instante,* etc., pág. 1). La más vital de todas las cuestiones vitales es la del tiempo, y éste se ma-

nifiesta como instante. A su vez, el instante (por lo menos en el hombre) se funda en el querer (o "decisión") en cuanto orientado por el objeto (*Una filosofía*, etc., pág. xiii). La eternidad, ha escrito nuestro autor, se ha "humanizado en el instante" como "querer en el presente". "En el instante se concentran todos los procesos psíquicos y vitales" (*Instante*, etc., pág. 13).

Algunas de las dificultades suscitadas por el carácter aparentemente "puntual" del instante han sido afrontadas por medio de varias formas de análisis psicológico del instante como "presente". Se ha dicho a este efecto que el presente supuestamente "puntual" no es dado a la experiencia psicológica; lo que se da a esta experiencia es una especie de "bloque de duración". Las ideas de Bergson no son ajenas a esta concepción del "presente". Es conocida sobre todo la concepción de William James acerca del llamado "presente especioso" (*specious present*). Esta expresión fue introducida por E. G. Clay (*The Alternative*, 1882) para denotar el momento presente como una especie de "línea divisoria". James tomó la misma expresión y la entendió como el "presente concreto", poseedor de duración (poca o mucha): "El presente prácticamente conocido —ha escrito James— no es como el filo de un cuchillo, sino como una albarda, con una cierta anchura propia en la cual nos encaramos y desde la cual miramos el tiempo en dos direcciones" (*Principles of Psychology*, Cap. XV).

Agreguemos que a veces se ha intentado distinguir entre 'instante' y 'momento' en sentido distinto del que constituye la base principal de nuestra distinción. Así, por ejemplo, Amadeo Silva Tarouca ("Moment und Augenblick. Reflexionen zur Philosophie der Zeit", *Zeischrift für philosophische Forschung* [1962], 321-41) indica que los momentos e instantes dependen unos de otros en la forma de una "contraposición". En los momentos (que son "fenómenos temporales") aparecen las "condiciones de la vivencia del tiempo". Los momentos son mensurables. En los instantes, por otro lado, se llevan a cabo "las vivencias de la realidad", pero no como duración o condicionamiento corporal. El instante es para el autor citado un "acto sobretemporal" que sólo los momentos en cuanto "temporalidades" hacen cognoscible y valorable (*loc. cit.*, pág. 332).

Por razones de comodidad hemos tratado hasta aquí de la noción de "instante" juntamente con nociones más o menos emparentadas con ella: el "ahora", el "presente", etc. En muchos casos el significado de 'instante' no difiere esencialmente del de 'momento': ambos vocablos podrían usarse, pues, indistintamente. Pero ello no quiere decir que todos estos términos signifiquen siempre lo mismo. Por ese motivo hemos dedicado un artículo especial (Cfr. MOMENTO) a un concepto del instante alejado de todos los anteriores (aunque parcialmente relacionable con la noción del *nunc aeternitatis sive stans* antes descrita). Sin embargo, ello no es suficiente; en ciertas ocasiones es menester precisar el significado que tienen en un solo autor diversos vocablos que denotan el instante, el momento, el presente, etc. Tal ocurre con Heidegger. Por un lado, este autor habla del instante o momento (*Augenblick*) que corresponde a los dos modos básicos —auténtico e inauténtico— de la Existencia (*Dasein*). El instante inauténtico es el mero "pasar" sin hacerse nada realmente "presente". Este instante se manifiesta, por ejemplo, en la distracción o en la curiosidad. El instante auténtico es el auténtico presente, en un sentido parecido al que tiene el "momento" en Kierkegaard. Por otro lado, el mismo autor explica con cierto detalle el modo como la noción de instante aparece en cada uno de los elementos constitutivos de la Existencia, y en cada uno de los modos —auténtico e inauténtico— de tales elementos constitutivos. Aunque la Existencia inauténtica tiende al "presente" (o al futuro dominado por la mera curiosidad), y la Existencia auténtica tiende al "futuro" en la anticipación de sí misma y de su fin, cada modo constitutivo de la Existencia asume el instante en forma distinta: hay el instante de la aceptación del hecho de estar arrojado en el mundo y el instante de la huida de tal aceptación; el instante de la interpretación auténtica y el de la interpretación inauténtica, etc. Heidegger habla asimismo del hacer presente (*Gegenwärtigen*), que es por lo común un hacer presente las cosas mundanas y, por tanto, una de las formas de temporalización de la Existencia en su "caída" (*Verfallen*). Finalmente, Heidegger habla del instante en las realidades intra-mundanas como un "ahora" (*jetzt*) y de la ocultación del auténtico instante por el "ahora-tiempo" (*Jetzt-Zeit*) en que se funda en gran parte la concepción común del tiempo. En esta concepción, el tiempo aparece como una continua e ininterrumpida sucesión de "ahoras". Pero el verdadero "ahora" es un "ahora ahí" (*jetzt da*); el presente se funda no en el momento fugaz, sino en la "presencia" (*Sein und Zeit*, $$ 68, 79, 81).

INSTINTO. El término 'instinto' significa "aguijón", "acicate", "estímulo" (de *instinguere* = 'aguijonear', 'estimular'). De ello deriva el sentido de instinto como estímulo natural, como conjunto de acciones y reacciones primarias, "primitivas" y no conscientes.

El instinto fue definido por William James (*op. cit. infra*, Cap. XXIV) como *"la facultad de actuar de tal modo que se produzcan ciertos fines sin previsión de los fines y sin previo entrenamiento"*. Según James, todos los instintos son impulsos de alguna clase. Algunos psicólogos han mantenido que los instintos son siempre ciegos e invariables, pero James lo niega. La ceguera e invariabilidad de los instintos son propiedades que pueden aplicarse a instintos ya constituidos y que han funcionado, o siguen funcionando, durante un tiempo relativamente largo, pero no al modo como han sido formados los instintos. James sostiene asimismo que los instintos no son uniformes, y propone dos leyes relativas a los instintos: 1. La ley de inhibición de los instintos mediante los hábitos, según la cual cuando ciertos objetos suscitan ciertas reacciones, el animal reacciona sólo ante los primeros ejemplos, o sólo el primer ejemplo, de la clase de tales objetos y no reacciona ante otros ejemplos; 2. La ley de la transitoriedad de los instintos, según la cual muchos instintos maduran en una cierta edad y luego se evaporan (*loc. cit.*).

Se ha discutido con frecuencia la relación en que se hallan los instintos con los hábitos. Ha sido frecuente estimar los primeros como más "arraigados" o "fundamentales" que los segundos, pero es difícil establecer

siempre una diferencia tajante entre ellos. Se ha discutido también si los instintos se contraponen siempre a los actos inteligentes o bien si los instintos, o cuando menos algunos de ellos, son actos inteligentes luego mecanizados. También se ha examinado la relación que hay entre instinto y reflejo (v.). Ha sido común considerar el último como puramente automático, o como más automático que el instinto. La relación entre instinto e impulso es siempre poco clara, pero se ha sugerido que, a diferencia de la mayor parte de los instintos, los impulsos son acciones o reacciones profundas y generalmente violentas.

La concepción del instinto corno un modo especial de acción y de "conocimiento", y la contraposición entre instinto e inteligencia, han sido defendidas por Bergson. Según este autor, el instinto es una facultad de utilizar y construir instrumentos organizados, a diferencia de la inteligencia, que tiende a la fabricación de instrumentos inorganizados. Por ello el instinto se hace estático y logra pronto la perfección, en tanto que la inteligencia es constitutivamente imperfecta y susceptible de un indefinido progreso. La definición de la conciencia como inadecuación entre el acto y la representación permite apresar también, según Bergson, la naturaleza del instinto: mientras la inteligencia se orienta en la conciencia, que es perplejidad y posibilidad de elección, el instinto se orienta en la inconsciencia, y por eso es plena seguridad y firmeza. La forma especial de acción y de conocimiento que representa el instinto se define por el hecho de ser vivido a diferencia del mero ser pensado de la inteligencia. De ahí que el instinto conozca inmediatamente cosas, esto es, materias del conocimiento, existencias, en tanto que la inteligencia se inclina sobre relaciones, es decir, formas del conocimiento, esencias. El instinto es categórico y limitado; la inteligencia es hipotética, pero ilimitada, y por eso puede, a diferencia del instinto, superarse a sí misma y llegar hasta una intuición que va a ser la definitiva ruptura de los marcos en que están encerrados, cada uno por su lado, instinto e inteligencia. Por eso la diferencia entre éstos se corona con la precisa fórmula bergsoniana de que "hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no encontrará nunca. Sólo el instinto las encontraría, pero jamás las buscará". Tal vez sería conveniente, empero, como Max **Scheler** ha puesto de relieve, no adscribir tal instinto a una forma de "saber" ni menos a una forma de la simpatía; el instinto que hace actuar al animal de un modo con frecuencia más seguro y preciso que la inteligencia es, para dicho pensador, un mero sentimiento de unidad vital, y aun un sentimiento de unidad vital que debe cuidadosamente diferenciarse del que tiene lugar, bajo este mismo nombre, en la esfera propiamente humana.

Se ha hablado a veces de un "instinto de realidad" que permite al hombre hacerse cargo de lo real en cuanto real. Este "instinto", o supuesto tal, ha sido entendido de muy diversas maneras. A veces se ha concebido como equivalente al sentido común (VÉASE) o a cierta forma básica del sentido común. A veces se ha concebido como una especie de "inteligencia fundamental" que se halla en la base de todas las formas de comprensión de la realidad. En algunas ocasiones se ha concebido ese "instinto" como fundamento de la vivencia de la resistencia (VÉASE). En todos los casos se ha ligado dicho "instinto" a un "sentir", pero a un "sentir" cuyo objeto no es ninguna realidad determinada. Ninguna de estas concepciones del instinto es propiamente psicológica, sino más bien metafísica o, si se quiere, metafísica-gnoseológica.

William James, *The Principles of Psychology*, vol. I, 1890 (en el *Briefer Course* [1892], del mismo autor, el capítulo sobre el instinto es el XXV). — C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, 1896. — Henry Rutgers Marshall, *Instinct and Reason*, 1898. — Th. Ziegler, *Der Begriff des Instinkts*, 2ª ed., 1910. — F. Boden, *Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung*, 1911. — E. C. Wilm, *The Theories of Instinct. A Study in the History of Psychology*, 1925. — L. Verlaine, "L'instinct n'est rien" *Recherches philosophiques*, II (1932-1933), 48-61. — Maurice Thomas, *La notion de l'instinct et ses bases scientifiques*, 1936. — Francis Lebel, *Philosophy of Instinct. I. Instinct in History. II. Instinct in Universe*, 2 vols., 1942-1947.—Étienne de Greeff, *Les instincts de défense et de sympathie*, 1947. — E. Rabaud, *L'instinct et le comportement animal*, 2 vols., 1949 (*Réflexes et tropismes. II. Étude analytique et vue d'ensemble*). — M. Fontaine, K. von Frisch, H. Piéron, R. Ruyer *et al.*, *L'instinct dans le comportement des animaux et de l'homme*, 1956. — Además, las obras de Bergson y Scheler a que se hace referencia en el texto, especialmente *L'évolution créatrice* y *Wesen und Formen der Sympathie* (véanse las bibliografías de estos autores). — Para la noción de "instinto" como "instinto intelectual", especialmente en Jaime Balmes, véase Francisco González Cordero, *El instinto intelectual, fuente de conocimiento*, 1956.

INSTRUMENTALISMO. Véase DEWEY (JOHN).

INTEGRACIÓN. Véase SPENCER (HERBERT).

INTEGRACIONISMO. Proponemos este nombre para designar un tipo de filosofía que se propone tender un puente sobre el abismo con demasiada frecuencia abierto entre el pensamiento que toma como eje la existencia humana o realidades descritas por analogía con ella, y el pensamiento que toma como eje la Naturaleza. El primero concede predominio (cuando menos metódico) a la conciencia; el segundo otorga primado (por lo menos metódico) al objeto. Cada uno de ellos, además, intenta derivar una forma de ser de la otra. Como consecuencia de ello surgen concepciones opuestas que reciben, según los casos, diversos nombres: personalismo y naturalismo; antropologismo y fisicalismo; existencialismo y cientificismo; idealismo y realismo, etc. Común a todas estas concepciones es el tender a basarse en conceptos que se suponen designar realidades absolutas. La filosofía integracionista, en cambio, comienza por rechazar este supuesto: las realidades que aparecen como absolutas —tales la conciencia o el objeto— son, en rigor, términos finales, y jamás alcanzados, de ciertas tendencias. Los conceptos por medio de los cuales se expresan dichos términos son, por consiguiente, conceptos-límites, y solamente en calidad de tales es legítimo (y aun indispensable) usarlos. As!, no hay ninguna entidad que sea exclusivamente conciencia o que sea exclusivamente objeto, pero hay entidades que son más conciencia que objeto o viceversa. Lo mismo podemos decir de otros pares de su-

puestos absolutos designados por otros tantos conceptos-límites. Supongamos, en efecto, que se trata de saber si una entidad dada pertenece al reino ideal o al reino real. Lo único que puede hacerse en tal caso no es definir absolutamente la entidad en cuestión mediante una serie de predicados unilaterales, sino *situarla* dentro de una cierta línea que oscila entre los dos polos de la idealidad y de la realidad. En general, podemos decir que todo lo que es, es en tanto que oscila entre polos opuestos, los cuales designan sus límites, pero en modo alguno paradigmas de dos distintas formas de existencia. Ello supone que toda sucesión de formas de ser no constituye una serie de etapas determinadas o por un momento inicial absoluto que sería su base (ontológica o cronológica o ambas a un tiempo) *o* por un momento final absoluto (que sería su causa última o su paradigma metafísico) sino que constituye una línea ininterrumpida. Cada punto de esta línea está cruzado por dos direcciones opuestas; el olvido de una de ellas conduce a cualquiera de las concepciones filosóficas extremas antes mencionadas.

Debemos advertir que el tipo de filosofía propuesto no consiste simplemente en negar las oposiciones para buscar un tercer término que las supere, o en eludirlas para buscar una posición intermedia equidistante. Rasgo característico del integracionismo es tratar de aunar los polos antedichos —y las concepciones correspondientes a ellos— mediante el paso constante del uno al otro. El integracionismo considera, en efecto, que esta es la única posibilidad ofrecida a un pensamiento que pretenda efectivamente morder sobre lo real en vez de evitarlo o de inventar realidades supuestamente trascendentes sólo expresables por medio de otros tantos conceptos-límites.

Muchas son las esferas a las cuales puede aplicarse el tipo de filosofía propuesto. Nos limitaremos a dar cinco ejemplos.

El primero pertenece a la teoría de los universales. Algunos autores se manifiestan partidarios del nominalismo; otros, del realismo. A causa de los inconvenientes con que choca cada una de estas posiciones, muchos prefieren adoptar posiciones intermedias, tales el conceptualismo o el realismo moderado. Ahora bien, desde el punto de vista integracionista, nominalismo y realismo designan concepciones extremas a la vez falsas e inevitables. En efecto, el nominalismo, llevado a un extremo, choca con la dificultad de que no puede propiamente decir nada acerca de la realidad, pues sus supuestos conceptos son sólo términos y los términos son sólo inscripciones físicas — y, por lo tanto, objetos reales sobre los cuales habría que enunciar algo. A su vez, el realismo, llevado a un extremo, choca con la dificultad de que dice ciertamente algo sobre el ser que es, pero nada más: su decir es, en el fondo, un callar. Una concepción aparentemente intermedia —como, por ejemplo, la del conceptualismo— se impone. Pero debe tenerse presente que esta concepción no es el resultado de eludir nominalismo y realismo: es simplemente el punto —siempre transitorio— de detención en el paso incesante que la mente se ve obligada a dar entre las concepciones extremas. En vista de que el nominalismo se anula a sí mismo, hay que retroceder a una posición realista; en vista de que el realismo se anula a sí mismo, hay que retroceder a una posición nominalista. Nominalismo y realismo quedan de este modo integrados, no eliminados o eludidos.

El segundo pertenece a la metafísica. El concepto de ser parece ineludible si quiere designarse cualquier realidad, pues lo que por lo pronto puede decirse de ella es que es. Sin embargo, algunos autores prefieren definir la realidad por medio de otro concepto opuesto: el de devenir. En el primer caso, el devenir es concebido como una manifestación del ser; en el segundo, el ser es estimado como una detención del devenir. Ahora bien, dadas las dificultades con que choca en ambos casos la derivación de una instancia a partir de la otra (si el ser es, ¿cómo puede decirse que deviene sin ponerle cuando menos entre paréntesis el ser?; si la realidad consiste en devenir, ¿cómo puede decirse que es si jamás es algo determinado salvo el pasar continuamente de un estado al otro?, etc.), puede buscarse un supuesto principio que constituya el fundamento común del ser y del devenir o colocarse en una posición intermedia. Lo primero exige un incomprobable postulado metafísico. Lo segundo parece plausible, pero siempre que se obtenga por medio de la afirmación sucesiva y ulterior integración de los dos supuestos. Así, se declara que cualquier entidad dada pertenece al polo del ser o del devenir según su mayor o menor cercanía a uno o a otro. Pero, en rigor, pertenece a ambos — o, si se quiere, es integrada, aunque en diferente grado, por ambos.

El tercero pertenece a la teoría del conocimiento. Según algunos, la realidad es sólo fenoménica. Según otros, es exclusivamente nouménica. Los primeros reducen el mundo a un haz de cualidades; con el fin de predicar algo de ellas hay que decir de ellas algo universal —o conformarse con una infinita predicación—; por lo tanto, hay que suponer algo que no es meramente fenoménico. Los segundos reducen el mundo a un "en sí"; de él no puede decirse sino que es en sí; con el fin de predicar algo más hay que suponer que posee algunas propiedades; por lo tanto, admitir que hay en él algo que no es meramente nouménico. El conocer efectivo sigue esta doble y contrapuesta vía: pasa de uno a otro extremo y en el curso de este pasar los integra sin por ello tener que declarar que uno *u* otro son absolutamente verdaderos.

El cuarto pertenece a la filosofía de la naturaleza orgánica. Hay en ella, entre otras, dos concepciones opuestas: el mecanicismo y el vitalismo. La disputa entre ambas concepciones parece interminable. Pero es que cada una de ellas olvida que su validez depende de la *dirección* que se subraye (*hacia* lo mecánico; *hacia* lo vital) al examinar la realidad correspondiente. Pues, de hecho, no hay realidad puramente mecánica ni realidad puramente orgánica: cada realidad es definible por integración de ambos polos, y cada uno de estos polos se hace más o menos presente *en tanto que dirección* según la "situación" de la realidad o del conjunto de fenómenos de que se trate dentro de la "escala ontológica".

El quinto y último pertenece a la filosofía de la historia. Entre otras maneras radicales y opuestas de concebir la historia, hay las dos siguientes: la historia se reduce a manifes-

tación de la Naturaleza y constituye un momento de ella, integrándose, por consiguiente, finalmente, en ella; la historia se reduce a un proceso divino (de Dios, de una Idea o de un Principio) y constituye un momento de él, integrándose, por consiguiente, finalmente en él. Ahora bien, la historia efectiva puede concebirse como situada entre dichas manifestaciones extremas — que son a su vez conceptos-límites, los cuales designan modos de ser absolutos, como *tales* no existentes.

La objeción que más prontamente puede suscitarse con respecto a la concepción integracionista es la de que la teoría que se adopte en cada caso con el fin de ligar mediante incesante dialéctica los extremos puede llegar a ser una teoría vacía, que se limite, en el fondo, a reiterar esto: *hay que* integrar los dos polos considerándolos como absolutos designados meramente por conceptos-límites. En tal caso, el integracionismo sería efectivamente una concepción que no lograría lo que precisamente pretende: engranar con lo real. Aceptarnos la objeción, pero sólo en tanto que anuncia un peligro al cual están expuestas todas las otras concepciones. *Pueden* llegarse a formular teorías vacías, pero no es forzoso que se formulen. Como en la mayor parte de los casos, el resultado obtenido depende del uso que se haga de la teoría. Así, por ejemplo, en lo que toca al quinto problema, no se ha dicho todavía mucho cuando se proclama que la historia efectiva oscila entre las dos extremas —y jamás conseguidas— absorciones de la historia en la Naturaleza o en un Principio divino. Pero se enuncia algo cuando se concluye que en vista de ello la historia humana debe ser concebida como una incesante serie de esfuerzos realizados por el hombre para emerger de la Naturaleza y formar una sociedad universal de personas: cada uno de los pueblos y de las etapas de la historia pueden entonces ser examinados —y aun medidos— desde el punto de vista de aquel proceso —y oscilación— constantes.

Para los fundamentos de la ontología integracionista véase José Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, 1962, especialmente Introducción y Capítulo I. Algunas de las ideas que constan en el mencionado libro fueron anticipadas por el autor en *El sentido de la muerte*, 1947, Cap. I y en "Introducción a Bergson", prefacio a la trad. esp. de Las dos *fuentes de la moral y de la religión*, 1946, luego refundido y publicado bajo idéntico título en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 111-50. — Algunas ideas de carácter integracionista han sido aplicadas a diversos problemas de interpretación de la historia en *El hombre en la encrucijada*, 1952 (por ejemplo, "liberación" —o "futurismo"— en la época moderna: Parte II, cap. i). — Otros ejemplos de aplicación: oposición entre filosofía como sistema y filosofía como análisis e integración de ambas en "Filosofía y arquitectura", *Cuestiones disputadas*, págs. 48-59; en *La filosofía en el mundo de hoy*, 1960, págs. 43-52 y con más detalle en *Philosophy Today*, 1960, págs. 69-78 (véase 2* ed. de *La filosofía en el mundo de hoy*, 1963); oposición entre lenguaje científico y lenguaje poético, e integración de ambos en "Reflexiones sobre la poesía", *Cuestiones disputadas*, págs. 93-102.

INTELECTO. En Entendimiento (VÉASE) hemos tratado principalmente de las concepciones modernas de lo que puede llamarse en general "facultad intelectual" o simplemente "inteligencia". En el presente artículo trataremos de las concepciones antiguas y medievales. Aunque para describir estas concepciones puede asimismo emplearse el vocablo 'entendimiento' —que, en efecto, ha sido empleado en expresiones como 'entendimiento agente' y 'entendimiento pasivo'—, es mejor usar 'intelecto' — término con el cual traducimos el νοῦς griego y el *intellectus* latino.

Como traducción de νοῦς, 'intelecto' tiene, o puede tener, todos los sentidos de dicho vocablo griego (véase Nous). Sin embargo, se distinguió ya muy pronto entre el νοῦς como orden del cosmos (Anaxágoras) y el νοῦς como una facultad pensante, o una actividad pensante — que, por lo demás, refleja, o puede reflejar, el citado orden cósmico. Si se interpreta el νοῦς o intelecto como facultad o actividad pensantes, se puede distinguir del pensamiento propiamente dicho, νόησις, en cuanto contenido de tal facultad o actividad pensantes. Así sucede a veces en Platón (por ejemplo, cuando subraya la diferencia entre saber y opinión en *Rep.*, VII 534 a). En todo caso, el intelecto se refiere a "lo noético" y hasta puede describirse como una "facultad noética" a diferencia de otras facultades (por ejemplo, la apetitiva [véase APETITIVO]). De todos modos, aunque el uso de los citados términos en Platón no sea ni mucho menos arbitrario, no tiene siempre el significado más "técnico" o, si se quiere, más "preciso" (en el sentido de "más recortado" o "más separado" de otros conceptos) que aparece en Aristóteles. Como, además, muchas de las concepciones medievales, árabes y cristianas, del intelecto, estuvieron fundadas en usos aristotélicos, conviene dar algunas precisiones sobre la noción aristotélica de intelecto.

Aristóteles tiende a concebir la "sensación", αἴσθησις, en forma más amplia que la usual entre la mayor parte de pensadores modernos. Hay en la "sensación" para Aristóteles "algo de conocimiento" —una *notitia*—, de modo que puede decirse que la aprehensión sensible tiene algo de "intelectual". Sin embargo, la "noticia" que da la facultad sensible no es todavía conocimiento propiamente dicho. Éste surge únicamente cuando, como sucede en el alma humana, hay no sólo facultad sensible —la cual incluye la sensación propiamente dicha, el deseo y el movimiento local—, ni tampoco solamente imaginación y memoria, sino también justamente "intelecto". Siendo el intelecto una facultad del alma humana, no puede identificarse simplemente con el alma, como hizo, o Aristóteles *(De an.*, I, 2, 405 a, 15) supone que hizo, Anaxágoras. El alma posee varias facultades, y el intelecto es una de ellas. Es "la parte del alma con la cual el alma conoce y piensa" (*ibid.*, III, 4, 429 a 10-1).

Decir que el intelecto es "la parte del alma que piensa, juzga, etc." suscita varios problemas. Nos limitaremos a los dos siguientes: el de la función propia del intelecto y el de la naturaleza última del intelecto.

En lo que respecta al primer problema, puede preguntarse si el intelecto es principalmente intuitivo o principalmente discursivo, esto es, si es, o es sobre todo, νόησις, o es, o es sobre todo, διάνοια. Aristóteles parece referirse a ambos aspectos como propios del intelecto, pero a la vez parece destacar el primero. En

todo caso, la idea del intelecto intuitivo fue la que más influyó entre los que siguieron a Aristóteles. Se subrayó, en efecto, que el intelecto es capaz de comprender los principios de la demostración y los fines últimos de la acción. El intelecto fue concebido entonces como un "hábito" (VÉASE) —el *habitus principiorum* de Santo Tomás y otros escolásticos— que no procede ni de la ciencia ni del arte, pero sin el cual no habría ni ciencia (teórica o bien práctica) ni arte. Así, el intelecto como intelecto intuitivo no es propiamente un "saber", sino más bien una "sabiduría" (VÉASE).

En lo que toca al segundo problema, puede preguntarse si el intelecto es, en cuanto "parte" (o "facultad") del alma realmente distinto de otras "partes" o "facultades" —la sensible, la imaginativa, etc.—, o bien si hay, por así decirlo, una "continuidad" entre el intelecto y las demás "facultades" — la sensible, la imaginativa, etcétera.

Este segundo problema ha hecho correr mucha tinta. Aristóteles parece a veces hablar del intelecto como una facultad separada — o cuando menos separable. Otras veces, en cambio, se opone rigurosamente al dualismo platónico y se manifiesta hostil a toda "separación"; al fin y al cabo, la conocida definición aristotélica del alma (VÉASE) hace de ésta *una* con el cuerpo. Se puede hablar —y no sólo en este respecto— de un Aristóteles "intelectualista" y a veces "platonizante" y de un Aristóteles fundamentalmente "naturalista" y "funcionalista". En lo que se refiere a nuestro problema, la cuestión se ha agudizado a causa de algunas páginas que constan en el libro III de su tratado acerca del alma. Los especialistas de Aristóteles (Jaeger, Nuyens) han explicado muchas de las divergencias dentro del pensamiento de Aristóteles por razón de la "evolución" de este pensamiento. Es posible, pues, en este caso considerar que las fuertes tendencias no naturalistas que se manifiestan en las páginas aludidas sean debidas a las diversas fechas de composición del mismo tratado. Pero también es posible suponer que de vez en vez Aristóteles "recayó" en el "platonismo" al enfrentarse con alguna cuestión fundamental. Sea lo que fuere, las páginas de referencia han suscitado muchos comentarios y muy diversas interpretaciones. Expondremos algunas de las opiniones más fundamentales en este asunto, pero antes citaremos el pasaje más discutido y aclararemos brevemente la significación más general del mismo previamente a toda interpretación.

En *De anima,* III, 5, 430 a 10 y sigs., Aristóteles escribió lo siguiente (usamos la versión de Antonio Ennis en la edición del *Tratado del alma* [1944], pág. 21, pero sustituimos 'entendimiento' por 'intelecto'; además, no usamos la expresión 'intelecto activo', porque Aristóteles no la usó): "Puesto que lo mismo que en toda la naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia (y esto es en potencia todos los seres), y algo también que es causa y principio activo, porque lo actúa todo, y con ello tiene la relación que el arte con la materia; así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias. Existe, pues, un intelecto tal que se hace todas las cosas; y otro tal, que se le debe el que el primero se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece; el principio que la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto. En un individuo determinado, la ciencia en potencia es anterior a la actual, pero considerada en absoluto la ciencia en potencia no la precede. Pero el intelecto [al cual se debe que el intelecto pasivo se haga todas las cosas] no es tal que ahora entienda y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es impasible; en cambio, el intelecto pasivo está sujeto a la corrupción y sin él nada puede entender."

Un poco antes *(De an.,* III, 4, 429 a 10 y sigs.) Aristóteles había hablado del 'intelecto pasivo', νοῦς παθητικός, sin dejar muy en claro si era una "parte separable" realmente o sólo conceptualmente, pero considerándolo en todo caso como una capacidad para comprender las "cosas inteligibles" (los "universales", la "ciencia"). Mientras la facultad sensible tiene la capacidad de aprehender los "aspectos sensibles" de las cosas, el intelecto pasivo tiene la capacidad de aprehender los "aspectos inteligibles". Pero los "aspectos inteligibles" ofrecen una dificultad que no se encuentra en los "aspectos sensibles". Ambos aspectos deben ser actualizados para ser aprehendidos. Pero mientras la actualización de los aspectos sensibles es una causa —o, mejor dicho, un "movimiento"—, parece difícil admitir que haya una causa o un movimiento (o un mismo tipo de causa o movimiento) que actualice los "aspectos inteligibles". De ahí ese otro intelecto que desde Alejandro de Afrodisia se llamó "intelecto activo", νοῦς ποιητικός, y al cual se refiere Aristóteles al decir que es aquel intelecto por medio del cual la capacidad de aprehensión de los aspectos inteligibles se actualiza o llega a ser efectiva.

Desde Teofrasto hasta Zabarella ha habido muy diversas interpretaciones de las nociones de "intelecto pasivo" (= "intelecto paciente", "intelecto en potencia", δυνάμει νοῦς) y de "intelecto activo" (= "intelecto agente", "intelecto en acto"), y de sus relaciones mutuas. Resumiremos las opiniones más fundamentales, o más destacadas.

Teofrasto admitió una "mezcla", μῖξις, de los dos intelectos. Cada uno de ellos es un aspecto de la actividad intelectual o una de las funciones básicas de esta actividad. La posición de Teofrasto ha sido llamada a veces "inmanentista" por cuanto hace radicar el intelecto activo en el alma individual. Teofrasto destacaba al efecto la expresión aristotélica "en el alma", ἐν τῇ ψυχῇ, que se halla en el pasaje citado y ponía de relieve que si es "en el alma" donde se encuentran "las diferencias" —entre intelecto activo y pasivo— no hay razón para mantener que el intelecto activo exista separadamente del pasivo. Oponiéndose a la interpretación de Alejandro de Afrodisia (Cfr. *infra*), Temistio manifestó opiniones parecidas a las de Teofrasto. Lo mismo sucedió con Simplicio. Se consideran asimismo como "inmanentistas" las interpretaciones de San Alberto Magno y Santo Tomás. Este último, por ejemplo, destaca el mencionado "en el alma" y dice (*In Arist. librum De an. comm.*, lib. III, lect 10, 736) que si, según el Estagirita, ambos intelectos están *in anima* ello da a entender que son partes del alma, o potencias del alma *(partes animae, vel potentiae)* y no

sustancias separadas (*et non... substantiae separatae*). Ello no quiere decir, sin embargo, que Santo Tomás sea necesariamente inmanentista en el mismo sentido que Teofrasto. En todo caso, no da una interpretación "naturalista" de Aristóteles. Santo Tomás subrayaba el "inmanentismo" contra el "trascendentismo" y "separatismo" de Averroes y los averroístas latinos, contra los cuales escribió el *De unitate intellectus contra Averroistas.* Para Santo Tomás, el intelecto activo se halla en el alma como una virtud capaz de hacer inteligible lo que lo sensible posee de inteligible. La actividad o pasividad del intelecto son funciones de éste con respecto a la realidad. Por otro lado, los inteligibles mueven el intelecto.

Estas interpretaciones "inmanentistas" son radicalmente distintas de las interpretaciones "trascendentistas". De ellas destacan la de Alejandro de Afrodisia y la de Averroes, que han dado lugar a los dos "direcciones trascendentistas" en el asunto que nos ocupa: el alejandrinismo y el averroísmo. Según Alejandro de Afrodisia, el intelecto activo es uno y eterno, y puede ser identificado con el Primer Motor. Sólo el intelecto pasivo o en potencia (intelecto material) está ligado a las almas humanas individuales, las cuales poseen, además, un intelecto adquirido, νοῦς ἐπίκτητος (el llamado luego *intellectus adeptus*). Las tesis de Alejandro de Afrodisia fueron revividas, con intenciones distintas, por muchos autores que siguieron la doctrina agustiniana de la iluminación (VÉASE) divina. Estos autores tendieron a concebir el intelecto activo como la Luz divina. Por otro lado, según Averroes, no hay diferencia entre el intelecto activo y el pasivo; ambos forman un solo intelecto. Por consiguiente, los hombres no piensan; es el intelecto único el que piensa en ellos. Este intelecto único constituye la esfera ínfima de las "inteligencias": es "la esfera de las almas humanas".

Avicena afirmaba asimismo que el intelecto es una de las esferas en la serie de las "inteligencias": la décima esfera que "da [imprime] las Formas". Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la concepción averroista y la aviceniana. En la primera hay un solo intelecto trascendente a las almas, de modo que éstas no pueden ser inmortales: sólo el intelecto único es inmortal. De ahí la oposición de Santo Tomás y otros autores al averroísmo. En la segunda concepción, en cambio, el "intelecto único" es sólo el activo, de modo que la inmortalidad de las almas no está excluida. En verdad, hay relaciones estrechas entre la concepción de Avicena y la de ciertas corrientes agustinianas, mientras que no puede haberla entre estas corrientes y el averroísmo.

Las últimas discusiones importantes acerca de la cuestión de la diferencia o falta de diferencia entre el intelecto activo y el pasivo fueron las que tuvieron como figuras centrales a Pomponazzi y a Zabarella. Ambos autores defendieron una doctrina similar en parte a la de Teofrasto y similar en parte a la de Alejandro de Afrodisia. En muchos respectos los autores de referencia son considerados como "alejandrinistas" y "antiaverroístas".

Puede pensarse que desde Zabarella el problema que hemos presentado aquí ha dejado de existir. Sería más justo, sin embargo, decir que ha dejado de existir del modo como fue formulado. El problema mismo subsiste en cuanto uno de los problemas centrales de la teoría del conocimiento. Puede reformularse en la pregunta: "¿Cómo es posible el conocimiento —en cuanto "ciencia"— en sujetos que, por su estructura psicológica y psicofisiológica, parecen poder aprehender únicamente "datos de los sentidos" y no "datos inteligibles", "universales", etc.?" En este sentido muchos filósofos modernos se han ocupado del problema. Se puede inclusive estudiar la teoría del conocimiento de Kant como una respuesta a la cuestión de la naturaleza y función de una especie de "intelecto activo": el constituido por los conceptos de entendimiento. A la vez, las diversas interpretaciones posibles de Kant pueden estudiarse como diversas formas de la naturaleza y función de tal "intelecto activo". Por ejemplo, si este "intelecto" es "el sistema de conceptos o relaciones que hacen la ciencia posible", se destaca el carácter "trascendente" del "intelecto", lo que no ocurre si el mencionado "sistema de conceptos" es visto como resultado de una actividad de los sujetos en cuanto sujetos cognoscentes.

Sobre las diversas concepciones del intelecto y en particular sobre el "intelecto activo" y las diferencias, o falta de diferencias, entre el "intelecto activo" y el "intelecto pasivo", destacamos los siguientes trabajos en orden histórico aproximado: Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom* νοῦς ποιητικός, 1867. — Michaelis, *Zur aristotelischen Lehre vom* ΝΟΥΣ, 1888 [monografía]. — F. Granger, "Aristotle, De anima, 429 b 26 - 430 a 25 (On the active and passive Reason)", *The Classical Review*, VI (1892), 298-301. — R. Bobba, *La dottrina dell'intelleto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*, 1896. — P. Bokonew, "Der νοῦς παθητικός bei Aristoteles", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXII (1909), 493-510. — Hans Kurfess, "Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenanten ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ 1911 (Dis.). — E. Joyau, "La théorie aristotélicienne de l'intelligence" *Revue de Philosophie*, XVI (1919), 5-23. — M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse,* 1934. — G. Verbeke, "Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?". *Revue philosophique de Louvain*, XLIV (1946), 205-36. — F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, 1948 [trad. del holandés]. — Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, 1962 [*Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft*, 29]. — O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, 1953, ed. E. Barbotin. — E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, 1954. — P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, 1942. — O. Ballériaux, *Themistius. Son interprétation de la noétique aristotélicienne* [Disertación manuscrita en la Biblioteca de la Universidad de Lieja, 1941; cit. por E. Barbotin]. — Id., íd., *D'Aristote à Themistius. Contribution à une histoire de la noétique d'après Aristote* [tesis inédita, Lieja, 1943; cit. por E. Barbotin]. — Martin Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom* ΝΟΥΣ ΠΟΙΝΤΙΚΟΣ *nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe*, en *Sitzungsberichte der Bayer. Ak. der Wiss.* Phil. hist. Abt., 1936, Heft 4. — P. Wilpert, "Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom Intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrh.", en *Aus der Geisteswelt des*

Mittelalters. Studien und Texte M. Grabmann...gewidmet, 1935 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Supp. III, 1]. — B. S. Christ, *The Psychology of the Active Intellect of Averroes*, 1926. — G. da Palma, *La dottrina sull' unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante*, 1955. — E. Q. Franz, *The Thomistic Doctrine of the Possible Intellect*, 1950. — Otto Keichner, *Der* intellectus agens *bei Roger Bacon*, 1913. — Se ha estudiado extensamente la noción del intelecto como actividad intelectual en Santo Tomás; véase al respecto: G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle selon Saint Thomas d'Aquin*, 1938. — J. Peghaire, *Intellectus et Ratio selon saint Thomas d'Aquin*, 1936 [Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 6]. — Un examen psicológico de la noción de intelecto activo en O. Piat: *L'intellect actif ou du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées*, 1890.

INTELECTO ACTIVO [AGENTE, ACTUAL], INTELECTO PASIVO [PACIENTE, EN POTENCIA]. Véase INTELECTO.

INTELECTUALISMO. Se da este nombre a diversas doctrinas: (1) A la que considera la inteligencia, el entendimiento o la razón como los únicos órganos adecuados de conocimiento; (2) a la que estima que la realidad es últimamente de naturaleza inteligible; (3) a la que afirma la superioridad de la inteligencia sobre la voluntad, ya sea en el hombre, ya inclusive en Dios; (4) a la que considera que el hombre está destinado por naturaleza al conocimiento.

Estas doctrinas se combinan a veces entre sí. Con frecuencia (1) se funda en (2), y ambas se basan en (4). En ocasiones (3) es considerado como el fundamento de (1) o de (4). Algunos autores, sin embargo, admiten una de las citadas doctrinas sin por ello considerar que es forzoso adherirse a cualquiera de las otras. (1) es usualmente mantenida en la teoría del conocimiento; (2) en la metafísica; (3) en la teología; (4) en la antropología filosófica.

Ciertos pensadores admiten una de las doctrinas en cuestión, pero estiman que deben introducirse restricciones. Así, (1) se confunde a veces con el racionalismo, pero a veces se considera como una doctrina destinada a mediar entre el racionalismo radical y el radical empirismo. Puede admitirse (2), pero sin desembocar forzosamente en un panlogismo (VÉASE). El intelectualismo designado por (3) se atribuye por algunos comentaristas a Santo Tomás, hablándose entonces del intelectualismo de este teólogo frente —por ejemplo— al voluntarismo de Duns Escoto, sin por ello suponer que Santo Tomás fuera un racionalista en el sentido moderno. (4) puede atenuarse señalando que el conocimiento al cual el hombre está "destinado" es principalmente de naturaleza intelectual, pero no de modo exclusivo.

Cuando el intelectualismo es de índole epistemológica suele contraponerse al empirismo, al voluntarismo y al emotivismo, pero el nombre 'intelectualismo' sigue siendo vago si no se precisa lo que se entiende por Operación intelectual'. El intelectualismo en la teoría del conocimiento designa, por lo demás, no sólo una cierta actitud frente al origen (y validez) del conocimiento de la realidad, sino también frente al origen (y la validez) de los juicios de valor. Hay sobre todo un intelectualismo en la ética, que destaca el primado intelectual de cualquier juicio moral.

A veces se suele emplear 'intelectualismo' para designar todo un grupo de tendencias filosóficas o inclusive toda una época. Así, por ejemplo, es frecuente calificar la filosofía moderna de intelectualista. Al intelectualismo se opone el antiintelectualismo en sus diversas formas, ya sea como mera negación del primado de lo intelectual, ya sea como afirmación del primado de otros modos de conocer: la voluntad, la emoción, la intuición, etc. En ocasiones el anti-intelectualismo se confunde con el irracionalismo (VÉASE), pero esta confusión no es siempre legítima, sobre todo cuando el llamado "irracionalismo" es simplemente el reconocimiento de la existencia de algo irracional.

A menudo se llama "intelectualismo" a toda doctrina según la cual el experimentar se reduce a un conocer (Cfr. J. Dewey, *Expérience and Nature* [1929], pág. 21). Apoyándose en esta idea puede caracterizarse el intelectualismo corno una doctrina según la cual la relación *sujeto-objeto* es fundamentalmente de carácter cognoscitivo — o cuando menos importa filosóficamente sólo en cuanto es de carácter cognoscitivo. En este sentido muchas de las filosofías contemporáneas *no* son intelectualistas. Específicamente no lo son las filosofías contemporáneas que hacen del conocer sólo una de las posibles relaciones entre el sujeto y el mundo.

Cabría distinguir entre doctrinas intelectualistas, no intelectualistas y anti-intelectualistas. En efecto, puede adoptarse una posición no intelectualista sin adoptarse una actitud anti-intelectualista. Por otro lado, toda posición anti-intelectualista es necesariamente no intelectualista.

INTELIGENCIA. El uso del vocablo 'inteligencia' plantea muchos problemas. Por lo pronto, se usa 'inteligencia' para traducir el término latino *intelligentia.* Pero este último término ha tenido sentidos muy diversos. No siempre es fácil rastrear estos sentidos en el uso común de 'inteligencia' a menos que se advierta que se emplea el vocablo en tal o cual contexto o con tal o cual significación. Así, por ejemplo, se habla de la idea de inteligencia en San Agustín, en Santo Tomás, etc. y se compara entonces el significado de 'inteligencia' (es decir, *intelligentia*) con el significado de otros términos tales como 'entendimiento' o 'intelecto' (*intellectus*), 'razón' *(ratio)*, etc. A veces se usa 'inteligencia' para referirse a la segunda hipóstasis (VÉASE) plotiniana, el Nous (v.) — que también se describe como "lo Inteligible". En alguna relación con este uso se halla el empleo de 'inteligencia' para referirse a las "inteligencias puras", sean las "esferas inteligibles", sean los "ángeles". Se usa asimismo 'inteligencia' como sinónimo de 'intelecto', hablándose entonces de 'inteligencia activa' e 'inteligencia pasiva'. Además, se usa 'inteligencia' como sinónimo de 'entendimiento'(VÉASE).

Para complicar las cosas, 'inteligencia' se usa hoy en un sentido primariamente psicológico, como denotando cierta "facultad" o cierta "función" — la "facultad" o "función" intelectual. Se habla entonces de una "psicología de la inteligencia" en la cual desaparecen casi por completo el sentido metafísico de 'inteligencia' y casi por completo el sentido gnoseológico.

Con el fin de no perdernos en este laberinto lingüístico, hemos adoptado las siguientes convenciones:

1. Hemos tratado del sentido meta-

físico, y en parte gnoseológico, de 'inteligencia' en el artículo sobre el vocablo latino *intelligentia* (VÉASE).

2. Hemos dedicado artículos especiales a Entendimiento (VÉASE) y a Intelecto (v.), de acuerdo con ciertos usos de estos términos explicados en dichos artículos. En algunos casos se podría sustituir 'intelecto' por 'inteligencia', pero hemos preferido el primer término.

3. Nos hemos limitado a tratar en el resto del presente artículo de los siguientes sentidos de 'inteligencia': (a) el sentido psicológico, o primariamente psicológico — que, daba la índole de la presente obra, donde los ternas psicológicos tienen una función ancillar, trataremos sólo parcamente; (b) el sentido de 'inteligencia' en algunos de los idealistas postkantianos; (c) el sentido de 'inteligencia' en Taine; (d) el sentido de 'inteligencia' en Bergson; (e) el sentido de 'inteligencia' —en particular, en la expresión 'inteligencia sentiente'— en Xavier Zubiri.

El significado psicológico de 'inteligencia' arrastra algunos de los sentidos que no eran propiamente, o que no eran enteramente, psicológicos en algunos modos de considerarse la inteligencia. Tal ocurre sobre todo cuando se entiende 'inteligencia' como un conjunto de funciones distintas, o cuando menos distinguibles, de las agrupadas bajo los términos 'memoria', 'voluntad', 'sentimiento'. 'Inteligencia', 'memoria', 'voluntad' y 'sentimiento', y, más a menudo, 'inteligencia', 'memoria' y 'voluntad' han sido nombres con los que se han designado varias posibles "facultades" o "capacidades" o "funciones" o "grupos de funciones". En la "psicología de las facultades" (véase FACULTAD) la inteligencia —llamada también a veces "entendimiento" e "intelecto"— ha sido considerada como una de las facultades humanas básicas, y a veces como la facultad humana básica. Cuando se ha abandonado el lenguaje de la "psicología de las facultades" se ha preferido hablar de "función", de "funciones" o de "grupo de funciones" intelectuales. En el llamado "análisis factorial de la inteligencia" (véase FACULTAD, *ad finem*), la inteligencia ha sido definida como un conjunto de funciones, pero de tal modo características y distinguibles de otras que ha recibido el nombre de "una función fundamental" — similar a una "facultad".

Una caracterización muy general y muy común de la inteligencia en sentido psicológico ha consistido en concebirla como una capacidad poseída por ciertos organismos para adaptarse a situaciones nuevas, utilizando a tal efecto el conocimiento adquirido en el curso de anteriores procesos de adaptación. Desde este punto de vista, la inteligencia es considerada como una capacidad de aprendizaje y de aplicación del aprendizaje. Se ha planteado el problema de si esta concepción de la inteligencia no será exclusivamente de índole "práctica" (y "pragmática") y de si la definición en cuestión puede asimismo aplicarse a la esfera "teórica". Los autores de tendencia behaviorista han tendido a considerar lo práctico y lo teórico como dos aspectos en el "proceso de adaptación y aprendizaje". Otros autores, en cambio, han estimado que o bien la inteligencia es exclusivamente "práctica", o bien que cuando es "teórica" no se trata propiamente de inteligencia, sino de alguna otra función.

Relacionada con este último punto se halla la discusión acerca de si la inteligencia caracteriza propiamente los seres humanos o de si puede hablarse asimismo de inteligencia animal. Esta discusión fue grandemente impulsada por los famosos experimentos de Köhler (v.) sobre "la inteligencia de los chimpancés". Tales experimentos probaron que los chimpancés son capaces no sólo de aprendizaje, sino también de cierta "reflexión" ante un "problema nuevo" (por ejemplo, el problema de alcanzar un plátano por medio de dos bastones, cada uno de los cuales es demasiado corto, pero que pueden enchufarse uno con otro para alcanzar la longitud necesaria). Algunos autores han argüido que los experimentos en cuestión prueban que la inteligencia no es una capacidad específica del hombre. Otros han indicado que no hay diferencia esencial entre el hombre y ciertos animales si se concibe la inteligencia en el sentido en que el concepto fue manejado por Köhler, pero que puede darse otra definición de 'inteligencia' en la que intervengan operaciones intelectuales distintas de las ejecutadas por los chimpancés. Otros han reconocido que la inteligencia no es una capacidad específicamente humana, pero que ello no significa que no haya ninguna posibilidad de hallar una diferencia esencial entre los animales superiores y el hombre. Tal es la opinión de Max Scheler al indicar que el hombre se caracteriza no por la inteligencia, sino por la "razón" como facultad de aprehensión de esencias puras, independientemente de los posibles efectos prácticos de la actividad racional.

Algunos idealistas postkantianos utilizaron el vocablo 'inteligencia' (*Intelligens*) en varios sentidos. Destacamos al respecto los usos de Fichte y Hegel. Fichte habló de un "sistema de la inteligencia" *(System der Intelligenz) y* estimó que la inteligencia tiene dos aspectos: el práctico y el teórico. Hegel concibió a veces la inteligencia como "espíritu teórico" (*theoretischer Geist*), *y* concibió el espíritu en cuanto aprehensor de la realidad en dos formas: la forma de la subjetividad (o inteligencia) y la de la objetividad (o voluntad). La inteligencia fue definida por Hegel como "facultad cognoscitiva" (*Erkenntnisvermögen*).

Taine entiende por 'inteligencia' *(intelligence)* "lo que se entendía antaño por entendimiento o intelecto, es decir, la facultad de conocer" — usando 'facultad' como un "nombre cómodo". El análisis de la inteligencia es para Taine una "psicología general", pero dentro de ésta se halla una teoría del conocimiento que va desde el estudio de los signos, las imágenes y las sensaciones hasta el estudio de la razón como conocimiento de "cosas generales" y de "leyes".

El sentido de 'inteligencia' en Bergson está ligado en parte a los estudios psicológicos sobre la inteligencia y en parte al predominio de una concepción behaviorista y pragmática de la inteligencia. Según Bergson, la inteligencia se contrapone al instinto (VÉASE); la inteligencia —que de ser una función psicológica propia del hombre o de cierto grupo de organismos pasa a ser una "tendencia general en la evolución"— está encaminada a organizar la realidad material con vistas a su dominio. Por eso la inteligencia corta, divide, organiza y articula en vez de reconocer la continuidad y el "flujo" de lo real. La inteligencia es "enemiga de la vida" (o, mejor, de "la Vida") en cuanto "muestra una

incomprensión natural de la Vida". Nos hemos referido a este punto con más detalle en los artículos BERGSON e INSTINTO (en éste nos hemos referido asimismo a las ideas de Max Scheler al respecto). Agreguemos aquí solamente que las ideas de Bergson, y posiblemente las de Scheler, están dentro de la línea de una orientación "antiintelectualista" que tiende a "rebajar la inteligencia" con el fin de subrayar la importancia de otras funciones, tales como la intuición (VÉASE).

Hemos tocado la concepción de la inteligencia como "inteligencia sentiente" (no "sintiente") en Xaxier Zubiri en varios artículos de la presente obra. Puntualizaremos aquí simplemente algunos aspectos capitales de tal concepción. Según Zubiri, la inteligencia está constituida formalmente por la "apertura a las cosas como realidades", de tal suerte que "la formalidad propia de lo inteligido es 'realidad'". La inteligencia no es, sin embargo, independiente del "sentir". El puro sentir presenta a las cosas como estímulos. Pero hay un modo de "sentir" que las presenta como realidades: es un modo de sentir intelectivo por el cual la sensibilidad se hace intelectiva. Decir que la sensibilidad se hace intelectiva es también decir que la inteligencia se hace "sentiente". Aunque el sentir y el inteligir sean operaciones distintas, están unidas en la estructura "inteligencia sentiente". No hay que confundir esta inteligencia como una mera intelección de "cosas sensibles". La inteligencia sentiente aprehende las cosas reales en su "impresión de realidad". Ésta es "la impresión de la formalidad propia de las cualidades sentidas".

Las obras sobre psicología de la inteligencia son numerosas; nos limitamos a mencionar a modo de ejemplo: Alfred Binet, *Étude expérimentale de l'intelligence*, 1903. — C. Spearman, *The Nature of Intelligence and the Principies of Cognition*, 1923. — Jean Piaget, *La psychologie de l'intelligence*, 1947 (trad. esp.: *Psicología de la inteligencia*, 1955). — L. J. Bischof, *Intelligence. Statical Concepts of Its Nature*, 1954. — Para las obras de Max Scheler y Zubiri, véanse los artículos sobre estos pensadores.

INTELIGIBLE. En distintas formas y con distintos vocablos se ha distinguido desde Platón entre lo sensible, αἰσθητός, *sensibilis*, y lo inteligible, νοητός, *intelligibilis*. En la medida en que influyó en Platón el eleatismo, lo sensible se distinguía de lo inteligible como la multiplicidad se distingue de la unidad. Pero en sus esfuerzos por deshacerse de las consecuencias del eleatismo, Platón admitió asimismo una multiplicidad inteligible o ideal. Lo inteligible son para Platón las cosas en cuanto son verdaderas, los seres que son, τὰ ὄντως ὄντα; lo sensible son las cosas en cuanto son sólo materia de opinión. La distinción entre lo sensible y lo inteligible se encuentra asimismo en Aristóteles (*de an.*, III, 8, 431 b 21): las cosas sensibles son objeto de los sentidos; las cosas inteligibles son objeto del pensamiento, de la inteligencia, de la razón. Sin embargo, el modo de distinguir, y de relacionar, lo sensible y lo inteligible difieren en Platón y en Aristóteles. En el primero hay, por un lado, una separación entre lo sensible y lo inteligible, y por otro lado una relación de fundamentación: lo inteligible es el fundamento, cuando menos en cuanto modelo, de lo sensible. En el segundo no hay separación entre lo sensible y lo inteligible; este último se halla de algún modo en el primero.

Para Plotino, lo Inteligible es, por decirlo así, el contenido de la Inteligencia, νοῦς, primera emanación de lo Uno. Lo inteligible es la inteligencia "en reposo" (*Enn.*, III, ix, 1). Muchos filósofos han hablado de un "mundo inteligible", κόσμος νοητός, como "mundo de las ideas" — en el sentido platónico de 'idea'. Los escolásticos, y en particular Santo Tomás, han hablado de lo inteligible como lo cognoscible mediante el intelecto (VÉASE). Lo inteligible puede serlo por sí mismo (o por su esencia), o bien serlo por accidente. Lo inteligible por sí mismo es aprehendido inmediatamente por el intelecto; lo inteligible por accidente es aprehendido por el intelecto junto con sus manifestaciones. Las llamadas "especies", o elementos intermedios entre el sujeto y el objeto, pueden ser asimismo sensibles o inteligibles. Las especies sensibles son lo que se representan los sentidos; los inteligibles, lo que se representa el intelecto.

Por lo dicho antes se ve que la noción de inteligible —lo mismo que la noción contrapuesta, o correlacionada, de lo sensible— ofrece a la vez aspectos metafísicos y gnoseológicos. Metafísicamente, lo inteligible es concebido como una realidad —si no *la* realidad— en cuanto es "verdadera realidad", y ésta a su vez en cuanto es inmutable. Gnoseológicamente, lo inteligible es concebido como el aspecto "pensable" y "racional" de la realidad. Los dos aspectos se hallan con frecuencia entremezclados. En muchos casos, la concepción gnoseológica de lo inteligible se halla subordinada a su concepción metafísica. Tal es lo característico de múltiples formas de platonismo y neoplatonismo. En otros casos se tiende a distinguir entre lo inteligible desde el punto de vista metafísico y lo inteligible desde el punto de vista gnoseológico. Así ocurre con frecuencia en la tradición aristotélica. Sin embargo, aun en este último caso es posible, y no infrecuente, manifestar, o suponer, que el fundamento del verdadero conocimiento se halla en una básica "inteligibilidad" de lo conocido, por lo que se puede concluir que lo inteligible es primariamente lo real —o cuando menos se halla *en* lo real— y secundariamente un modo de comprender lo real en su verdadera realidad.

En la filosofía moderna se ha hablado menos de lo inteligible que en el pensamiento antiguo y medieval, pero en algunos casos —por ejemplo, en el llamado "racionalismo", y en particular en el "racionalismo de Leibniz-Wolff"— se ha admitido no sólo un mundo inteligible, sino también su cognoscibilidad. La existencia de todo mundo inteligible ha sido rechazada por los empiristas de todas las tendencias. Por otro lado, Kant ha identificado el mundo inteligible con el mundo nouménico (véase COSA EN SÍ, NOÚMENO), y aunque no lo ha excluido en principio, lo ha declarado incognoscible. Lo cognoscible para Kant no es el mundo inteligible, sino el "mundo intelectual", esto es, el mundo en cuanto es accesible al sujeto cognoscente por medio de las formas y conceptos *a priori*.

En un sentido mucho más general se usa el término 'inteligible' —y términos tales como 'inteligibilidad'— para referirse a "lo racionalmente comprensible", "lo pensable". En este sentido se habla de la inteligibilidad o no inteligibilidad de las cosas, de lo real, del mundo en general, etc. Algu-

nos autores han considerado que lo real no es nunca propiamente inteligible, y que el ser inteligible es únicamente una propiedad de lo ideal.

W. M. Urban, *The Intelligible World. Metaphysics and Value*, 1929. — G. Nebel, *Plotins Kategorien der intelligibilen Welt*, 1929. — J. Ritter, *Mundus Intelligibilis: Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, 1937. — J. Pépin, "Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Año LXXXI (1956), 39-64.

INTELLIGENTIA. Por las razones aducidas en Inteligencia (VÉASE) hemos decidido consagrar un artículo especial al término latino *intelligentia.* En este artículo trataremos de algunos de los significados de *intelligentia* —y también del plural, *intelligentiae*— de acuerdo con ciertos usos en autores de lengua latina. Ello no significa que *intelligentia* tenga únicamente los sentidos que aquí se indican. Hay que tener en cuenta que muy a menudo se han usado como sinónimos *intelligentia e intellectus.* Por esta razón remitimos especialmente al artículo INTELECTO como complemento del presente.

San Agustín usó *intelligentia* (y también *intellectus)* para designar una facultad del alma (humana) superior a la razón, *ratio.* Esta última consiste en el movimiento de la mente, *mens,* de una cosa a otra — o, si se quiere, de una proposición a otra. La razón da lugar, pues, al "raciocinio". La *intelligentia,* en cambio, da lugar a una "visión", y en particular a una "visión interior" — más exactamente, a una visión de las realidades en el interior del alma, visión que se hace posible por medio de la iluminación (VÉASE) divina. *Intelligentia* ha sido usado en el citado sentido, y otros muy similares, por autores que han seguido la doctrina agustiniana de la iluminación. El término *intelligentia* ha sido usado asimismo por San Agustín al tratar de la Trinidad divina, Sin embargo, aunque dicho autor ha distinguido entre *memoria, intelligentia y voluntas* al hablar del proceso trinitario y al hablar del alma humana, ello no significa que se trate ni de las mismas operaciones ni del mismo tipo de distinción.

Santo Tomás usó *intelligentia* para designar la acción y efecto de *intelligere* (que a veces se entendió como *iníus légère* o "leer por dentro", inter-pretar). El *intelligere* equivale a "percibir" o "entender"; así, la *intelligentia* equivale a "percepción (intelectual)" y a "entendimiento". La *inteligencia* es considerada por Santo Tomás como una de las virtudes intelectuales, junto a la *scientia,* a la *sapientia* y a la *prudentia.* La *inteligencia* es asimismo descrita como un *habitus principiorum* (véase HÁBITO).

Tanto Santo Tomás como muchos otros autores medievales usaron asimismo *intelligentia* en el sentido de *intelligentia separata.* Este uso está ligado a la noción neoplatónica de las "esferas inteligibles", especialmente tal como fue elaborada por varios filósofos árabes, en particular por Avicena. A este efecto se usó la expresión citada en plural: *intelligentiae separatae* — o también *substantiae separatae.* Según ello, hay tantas *intelligentiae* como hay "esferas inteligibles". Según hemos visto en INTELECTO, Avicena (y también Averroes) consideraron la última esfera de las *intelligentiae* como la propia del intelecto activo (y para Averroes, del "intelecto único"). Hay, pues, un orden de las *intelligentiae,* en el cual la *ultima intelligentia* envía la especie inteligible al intelecto. Desde el punto de vista teológico, se llamaron asimismo *intelligentiae* a los ángeles, en cuanto "inteligencias puras" o "substancias espirituales" sin ningún cuerpo ni materia.

INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD. Examinaremos dos sentidos de estas nociones: (I) el sentido lógico, gnoseológico (y en parte psicológico), que muchas veces están entremezclados, y (II) el sentido ético.

I. *Sentido lógico, gnoseológico (y en parte psicológico).* El vocablo 'intención' *intentio,* expresa la acción y efecto de tender —*tendere*— hacia algo — *aliquid tendere.* Así lo encontramos en Santo Tomás, *S. Theol.*, Ia-IIa, q. XII, a 1, si bien hay que tener en cuenta que el mismo autor subraya a veces que se trata de un vocablo equívoco *(De potentia,* V, 1). Cuando se toma en sentido lógico —en el sentido de la llamada *"lógica material"* escolástica—, gnoseológico y (en parte) psicológico, designa el hecho de que ningún conocimiento actual es posible si no hay una "intención". La intención es entonces el acto del entendimiento *dirigido* al conocimiento de un objeto. Pero como en este acto pueden distinguirse varios elementos por parte del sujeto como por parte del objeto, la significación de 'intención' resulta algo ambigua. Es lo que ya reconoció, junto con Santo Tomás, San Buenaventura al escribir en *In lib. II Sent.*, d. 38, a 2, q. 2 ad 2, lo siguiente: "La intención significa a veces la potencia que tiende a algo; a veces, la condición según la cual tiende o intenta; a veces, el acto de tender a; a veces, la cosa misma a la cual tiende. Y aunque es cierto que el nombre 'intención' se refiere al acto mismo, a veces manifiesta las otras acepciones. Cuando se dice que la intención es el ojo, la intención es una potencia. Cuando se dice que es luz, se considera como una condición dirigente. Cuando se dice que es el propio fin, se toma en el sentido de aquello hacia lo cual se tiende. Y cuando se dice que cierta intención es recta y otra oblicua, se considera la intención como el acto." Ahora bien, cada vez se impuso más en la escolástica el sentido de 'intención' como un modo particular de atención (o modo de ser del acto cognoscente) sobre la realidad conocida. De ahí la división (que trata Santo Tomás en S. *theol.*, I, q. LIII) de los conceptos en conceptos de primeras intenciones y conceptos de segundas intenciones. Se trata primariamente de actos. Pero como estos actos se refieren a conceptos, la división en cuestión termina por ser de naturaleza lógica. Algunos autores árabes habían ya sentado la tesis del ser intencional como realidad presente en la mente. La mente es atencional, en cuanto tiende a las cosas, y las cosas son intencionales en cuanto tienden al ser. Así ocurre con Avicena (Cfr. M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena,* 1949, págs. 57-67), el cual distingue entre intenciones sensibles, intenciones no sensibles e intenciones inteligibles. Esa tesis y estas distinciones desempeñaron un papel fundamental en los escolásticos de los siglos XIII y XIV. En particular durante el último citado siglo —en el cual predominó, por lo menos a este

respecto, la averiguación lógica sobre la gnoseológica— fue usual estudiar las primeras intenciones como términos que se refieren a los objetos reales, y las segundas intenciones como términos que se refieren a los objetos lógicos. Ambas clases de intenciones constituyen una subdivisión en los términos de primera imposición (VÉASE). No se trata, como han precisado luego los escolásticos, de una división del objeto o del concepto, sino de una división del concepto por razón del objeto. Así, las primeras intenciones son términos como 'árbol', 'estrella' y, en general, clases. Las segundas intenciones son términos como 'clase'. Las escolásticos consideraban como segundas intenciones sobre todo términos como 'identidad', 'alteridad', 'coexistencia', 'incomposibilidad'. Pero los términos en cuestión son más abundantes. La lógica es definida a veces como la ciencia de las segundas intenciones aplicadas a las primeras intenciones, pues la lógica estudia los objetos según el estado en el cual son recibidos por el intelecto. De ahí que la lógica se refiera, según la mayor parte de los escolásticos, a objetos formales, pero con fundamento en la realidad.

Se ha sugerido a veces que la doctrina escolástica de las intenciones es análoga a la teoría contemporánea de los tipos (véase TIPO). Algunos autores (como Church) han observado que hay entre ambas una diferencia importante: en la doctrina escolástica no hay jerarquía ascendente infinita y ni siquiera términos de tercera intención. La observación es correcta en su primera parte; en cuanto a la segunda se ha hecho notar que los trascendentales por lo menos pueden ser considerados como términos de tercera intención.

El entrelazamiento entre el sentido gnoseológico y el sentido lógico del vocablo 'intención' se debe casi siempre a que, como precisó Juan de Santo Tomás, la intención es entendida a la vez como un acto y como un concepto del intelecto (Cfr. *Cursus philosophicus*, I, q. 2, art. 2). Pero así como en los anteriores párrafos el sentido lógico resultaba predominante, en otras ocasiones observamos el predominio del sentido gnoseológico. Ocurre esto, por ejemplo, cuando Santo Tomás usa el término 'intencional' al referirse a las formas intencionales o especies intencionales. Estas formas resultan también del estudio de la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Como el sujeto se convierte en objeto sin dejar de ser sujeto, es necesario para explicar su presencia en él introducir la noción de *especie intencional,* que determina la llamada existencia intencional, *esse intentionale* o *esse naturae (S. theol.*, I, q. LVI, 2 ad 3; q. LVII, 1 ad 2; *In Lib I Sent.*, d 33, q. 1 a 1 ad 3 *et alia).* Como hemos visto con más detalle en otro lugar (véase ESPECIE), se trata de una forma cognoscitiva, no ontológica, de un "medio" por el cual se llega al conocimiento. Pero como el objeto adquiere así una nueva forma de presentación, se puede hablar análogamente de que tiene una nueva manera de ser y, por lo tanto, de que algo ontológico se inserta en la relación gnoseológica. Según Santo Tomás, sólo cuando la forma tiene un modo intencional de existencia, el objeto (como objeto de conocimiento) está presente en el sujeto.

Las significaciones de 'intención' β 'intencional' (lo mismo que de 'intencionalidad') no quedan agotadas con las antes apuntadas. Los escolásticos usaron 'intención' en otras acepciones, aun cuando todas ellas tuvieran su raíz en la idea del *tender a* que implica un sujeto que tiende a y un objeto hacia el cual se tiende. Así ocurre con la noción de *intentio intellectiva* (traducida por X. Zubiri por medio de la expresión 'intención entendida') usada por Suárez en la *Disputación* segunda, de acuerdo con usos escolásticos anteriores, especialmente de autores que siguieron a Averroes. La intención entendida es el objeto acerca del cual versa la concepción formal en el sentido de Suárez, concepción a la que nos hemos referido en Concepto y Forma (VÉANSE).

Franz Brentano recogió la significación escolástica de *intentio* que había sido crecientemente olvidada durante la época moderna, aun cuando no tan totalmente como a veces se supone, pues aparte la tradición propiamente escolástica todavía en el siglo XVII la noción de intención desempeñaba un papel fundamental en varias filosofías. Husserl ha observado al respecto que el *cogito* cartesiano es intencional y que cada *cogito* tiene su *cogitatum (Die Krisis,* etc., I § 20; *Husserliana,* VI, 84). Y Scheler había reparado en que a comienzos de la época moderna estaba muy arraigada la doctrina de la intencionalidad de los sentimientos a que nos hemos referido en Emoción y Sentimiento (VÉANSE). Ahora bien, es lo cierto que tras un período de ocaso Brentano hizo de la noción de intencionalidad un concepto *central* de su psicología. Según Brentano, los actos psíquicos poseen —a diferencia de los fenómenos físicos— una intencionalidad, es decir, se refieren a un objeto o lo mientan. "Todo fenómeno psíquico —escribe Brentano— está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia (VÉASE) intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente" *(Psicología,* II, 1. trad. J. Gaos). La inexistencia en el sentido de una *in existentia o* "existencia en algo", es, pues, como declara el propio Brentano siguiendo la terminología escolástica, un "estar objetivamente en algo", donde 'objetivamente' ha de entenderse en el sentido de objeto (v.) como contenido de un acto de representación.

En la concepción brentaniana de la intencionalidad —por lo menos tal como está presentada en la *Psicología desde el punto de vista empírico*— lo importante es la inmanencia del objeto en la conciencia más bien que la dirección de la conciencia hacia el objeto. Brentano llegó a desinteresarse de la citada inmanencia del objeto para ocuparse más de la mencionada "dirección de la conciencia hacia el objeto", pero en ningún momento abandonó su propósito capital, que era distinguir pulcramente entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos. En cambio, Husserl, *que* recogió de Brentano la idea de intencionalidad, se interesó más por el elemento de la dirección, estudiando lo que llamó "intenciones" más bien que la naturaleza de los objetos intencionales. Además, la doctrina husserliana de la intencionalidad tenía un alcance mayor que el que había motivado a Brentano, pues constituyó una de las

bases de la fenomenología (v). Reseñaremos a continuación algunas de las ideas husserlianas al respecto.

En las *Investigaciones lógicas* Husserl se atuvo en lo principal a la noción brentaniana de intencionalidad: "Nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los 'fenómenos psíquicos' o 'actos'; de suerte que vemos en la definición de Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos son 'aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto', una definición esencial, cuya 'realidad' (en el antiguo sentido) está asegurada naturalmente por los ejemplos" (Investigación Quinta, $ 10; trad. esp Morente-Gaos, tomo III, págs. 151-2; véase también IDEACIÓN). Pero a la vez estimó que hay que evitar hablar de "fenómenos psíquicos"; e introducir más bien la expresión Vivencias intencionales'. "El adjetivo calificativo *intencional* [aplicado a "vivencia"] indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la *intención*, el referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo" (*ibid.*, $ 13; *id.*, pág. 160). La intención se entiende en cuanto a un "atender" — en el cual, por lo demás, debe excluirse por completo la idea de actividad.

En las *Ideas* Husserl precisó el sentido (o sentidos) de 'intención'. "Reconocemos bajo la intencionalidad la propiedad de las vivencias de 'ser conciencia de algo' (*Bewusstsein von etwas zu sein*). Esta propiedad maravillosa, a la cual se reducen todos los enigmas metafísicos y de la razón pura, se nos apareció ante todo en el *cogito* explícito: percibir es percibir algo, acaso una cosa; juzgar [enjuiciar] es juzgar [enjuiciar] una situación; valorar es valorar un contenido valioso; desear es desear un contenido apetecible, etc. El obrar se refiere a la acción, el hacer concierne a lo hecho, el amar a lo amado, la alegría a aquello de que uno se alegra, etc. En todo *cogito* actual, una mirada irradia del puro Yo hacia el 'objeto' del correspondiente correlato de la conciencia..." (*Ideen*, I, § 84; *Husserliana*, III, 204; Cfr. también §§ 36, 85; *ibid.*, III, 79-81 y 207-12). Ello no significa que en toda experiencia del yo pueda descubrirse tal "direccionalidad". La intencionalidad puede "ocultarse". Por lo demás, hay campos potenciales de percepción que se convierten en intencionales.

Debe tenerse presente que hay en Husserl no sólo diversos conceptos de 'intención', sino la idea de que hay varias formas de intención. Así, no es lo mismo la intencionalidad de la "mera representación" que la del juicio, de la suposición (o supuesto), de la duda, del deseo, etc. Hay intenciones teóricas e intenciones volitivas, etc. Además, mientras en las *Investigaciones* Husserl tendía a destacar el carácter objetivante y relacionante de los actos intencionales, en obras posteriores destacó su carácter "constitutivo". Según el mismo, las intenciones son "cumplimiento" de actos intencionales. Con ello se llega a la idea de que los objetos intencionales se constituyen mediante actos intencionales.

En suma, no obstante la indudable deuda de Husserl a Brentano en este respecto, el primero modificó la noción de intención en proporción considerable. A las características apuntadas antes de la noción husserliana de intención agregamos que para Husserl no todas las vivencias son necesariamente intencionales; hay vivencias puramente "sensibles" y, por ello, "ciegas"; son los "contenidos sensibles" o "contenidos hiléticos" (véase HILÉTICO). Además, las vivencias propiamente intencionales se distinguen según las maneras de "posición" (*Setzung*). Puede entenderse tal "posición" en sentido estricto y en sentido lato. En sentido estricto tenemos actos "efectivamente objetivantes" (o "actos doxales"). En sentido lato tenemos actos "emocionales" (en cuanto "tesis" y "posiciones" (Cfr. *Ideen*, I, § 117; *Husserliana*, III, 288). Cuando se unen, en cualquiera de los dos sentidos indicados, la "materia intencional" y la "posición", tenemos la esencia intencional propiamente dicha.

La noción de intención ha sido asimismo objeto de estudio por parte de varios pensadores "analíticos" y "lingüísticos". Así sucede con Stuart Hampshire. En su libro *Thought and Action* (1959), Stuart Hampshire reconoce que la noción que nos ocupa es una de las más complejas: "la noción de la voluntad, de la acción, de la relación entre el pensamiento y la acción, la relación entre el espíritu de una persona y su cuerpo, la diferencia entre obedecer una convención o una norma y poseer meramente un hábito — todos estos problemas concurren en la noción de intención" (*op. cit.*, pág. 96). Aunque el lenguaje —especialmente por medio de términos tales como 'ensayar', 'tratar de', 'pensar en' y otros análogos— nos proporciona indicios muy útiles para desentrañar los diversos significados de 'intención', un examen exclusivamente lingüístico no parece, sin embargo, suficiente. En efecto, una de las características de la noción de intención es que "en cualquier uso del lenguaje con vistas a la comunicación oral o escrita, hay una intención tras las palabras efectivamente usadas, es decir, lo que pretendo decir, o que se me entienda que digo, por medio de las palabras empleadas" (*op. cit.*, pág. 135). Según G. E. M. Anscombe (*Intention*, 1957), las intenciones son actos no observados. Respecto a tales actos puede formularse la pregunta "¿Por qué?", pero sin que la respuesta a tal pregunta indique nada de naturaleza causal. G. E. M. Anscombe habla de tres modos de entender la noción de intención: como expresión de intención respecto a un futuro ("Voy a hacer esto o aquello"); como acción intencional (como cuando se hace algo y se pregunta con qué intención se hizo), y como intención en el actuar.

II. *Sentido ético.* También en esta esfera ha sido usado el vocablo 'intención' principalmente por los escolásticos a base del sentido primario del tender hacia otra cosa: *in aliud tendere.* La cosa hacia la cual aquí se tiende no es, empero, el objeto de conocimiento, sino un fin (moral). Por eso la intención en este sentido es una *intentio finis* procedente del acto de la voluntad, guiado por el entendimiento, el cual investiga los medios que conducen al fin. La intención ocupa un lugar importante en la serie de las *actiones voluntatis.* El entendimiento juzga; la voluntad se determina mediante una intención. Otros actos de la voluntad paralelos son la elección y la fruición (*fruitio*). Los escolásticos distinguían también entre la intención inmediata y la mediata, la indirecta y la directa. Ya desde Gregorio I (540-609) —el cual fue, según Ziegler, el primero en usar

el término en el sentido presente—'intención' significaba una acción desde el punto de vista del agente como ser dotado de voluntad, así como en la lógica material y en la epistemología designaba una acción desde el punto de vista del agente como ser dotado de inteligencia. Las posteriores significaciones de 'intención' como vocablo ético están todas basadas en esta idea. Así ocurre inclusive cuando se habla (Kant) de la intención de la Naturaleza (por analogía con la intención del sujeto moral) y se indica (Cfr. *K. d. U.*, § 68) que la facultad del juicio concibe la Naturaleza *como si* hubiera intención en sus fines.

El problema de la intención moral es uno de los problemas fundamentales de la ética. El sesgo que ésta tome depende en gran parte de la mayor o menor importancia que se dé a la intención. Algunos autores destacan, en efecto, como elementos determinantes del valor moral, las intenciones; otros, los actos (y aun el mero resultado de ellos). En general, puede decirse que la ética formalista (Kant) *tiende* al predominio de la intención (que fue subrayada ya por algunos filósofos medievales, tales Abelardo), a diferencia de la mayor parte de las morales antiguas, que *tendían* al predominio de la obra. Según las éticas formalistas, en rigor solamente son morales los actos que tienen una intención moral, es decir, los que se ejecutan en virtud de principios morales y *cualesquiera que sean sus resultados*. Según las éticas no formalistas (o materiales), el resultado de la acción moral es decisivo (y aun exclusivamente determinante) para el juicio ético.

No es fácil decidirse por una u otra posición. Los partidarios del predominio de la intención arguyen, contra sus adversarios, que es impensable una acción moralmente buena que resulte de una intención moralmente mala, pues de lo contrario quedaría abierta la puerta a un completo realismo pragmatista. Los partidarios del predominio de la obra señalan, según el célebre proverbio, que "de buenas intenciones está empedrado el infierno". Para resolver el problema, algunos han manifestado que tanto una mala intención que da lugar a una buena acción, como una buena intención que origina una mala acción, son impensables. La base de tal solución es la negación de la posibilidad de una separación completa entre intención y acción (u obra); la separación —arguyen varios pensadores— es artificial y obedece a una previa e ilegítima hipóstasis de dos modos de ser moral que designamos con los *nombres* 'intención' y 'acto'. Sin embargo, esta solución topa con grandes dificultades. La *primera* es el olvido del *hecho* de que puede tenerse efectivamente la intención de hacer algo y hacer lo contrario, como lo expresa el famoso pasaje de San Pablo: "Tengo la voluntad, pero no el poder de hacer el bien. No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero hago" (*Rom.*, VII 18, 19), o como lo indican las tan citadas palabras de Medea en el poema de Ovidio: *Video meliora proboque deteriora sequor. (Métamorphoses*, 7.21: "Veo lo mejor y lo más correcto, pero me inclino a lo peor"). Debe advertirse que las experiencias usuales sobre la distancia entre el propósito y la acción no son equivalentes al proverbio antes citado, pues aquí se afirma algo más que el hecho de que buenas intenciones *pueden* producir resultados moralmente desastrosos y, por lo tanto, que pueda haber discrepancia entre lo que se quiere hacer y lo que *resulta* del querer: se indica que el espíritu mismo del hombre está dividido moralmente, y que si hay división debe de haber en él por lo menos dos elementos — siquiera sea bajo la forma de actitudes psicológicas. La *segunda* dificultad consiste en el hecho de que dentro de las propias intenciones o acciones se dan combinaciones inesperadas. Esto ha sido subrayado por muchos autores, tanto filósofos (lo vemos en Plotino, en los estoicos, en la casuística moral escolástica y últimamente en J. P. Sartre) como literatos (para limitarnos a *algunos* novelistas: en Pérez Galdós, Dostoievski, Proust, Henry James, Thomas Mann, Graham Greene). Según ello, un complejo de buenas intenciones puede desembocar en una *intención* mala; un complejo de buenas obras puede dar por resultado una obra mala, etc. Se desvanece así el optimismo (muy en boga en el siglo XVIII y parte del XIX) que afirmaba la natural conjunción de los bienes (de toda índole) entre sí, y de los males (de toda índole) entre sí, de forma que, según esta doctrina, bastaría desarrollar en el hombre potencias buenas para que fuese bueno el resultado. Y si se arguye que esto pertenece a la práctica y a la casuística morales, pero no a la teoría (o a los *principios* de la moral), se olvida que en moral, más que en otra esfera, teoría y práctica no pueden ser arbitrariamente separadas. Así, el problema de la intención y de su relación con la acción permanece en pie como una de las más agudas cuestiones de la ética.

El papel decisivo de la noción de intención para determinar el tipo de ética adoptado ha sido muy claramente puesto de relieve por Nietzsche *(Jenseits*, § 32) al establecer una división de la historia de la moral en tres grandes períodos. El primero es el periodo *pre-moral*, en el cual el valor o disvalor de una acción se infieren únicamente de sus consecuencias (incluyendo los efectos retroactivos de las mismas). El segundo es el período *moral*, período "aristocrático" en el cual predomina la cuestión del "origen" de la acción moral. Sin embargo, cuando el primado del "origen" es llevado a sus últimas consecuencias, no se subraya ya el origen del acto, sino la intención de actuar de cierto modo: ésta es todo lo que se requiere para calificar el "acto" de moral. Por eso el segundo período es el período en el que predomina la moral de las intenciones. El tercer período es, según Nietzsche, el período del futuro, el llamado *ultra-moral* y defendido por los "inmoralistas". En él se considerará que el valor de una acción radica justamente en el hecho de *no* ser intencional. La intención será considerada únicamente como un signo exterior necesitado de una explicación. Sólo así, cree Nietzsche, se superará la moralidad y se descubrirá una "moral" situada "más allá del bien y del mal".

Sobre la naturaleza de la intención y de lo intencional, especialmente en Santo Tomás: E. Pisters, S. M., *La nature des formes intentionnelles d'après saint Thomas d'Aquin*, 1933. — A. Hayen, S. J., *L'intentionnel selon saint Thomas*, 1942, 2ª ed., 1954. — H.-D. Simonin, O. P., "La notion d' 'intentio' dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XIX (1930), 445-63. — La intención y lo

intencional en Brentano: A. Satué Álvarez, *La doctrina de la intencionalidad de F. Brentano*, 1961. — Intención e intencionalidad en Husserl: Isidor Fisch, *Husserl's Intentionalitäts- und Urteilslehre*, 1942 (Dis. inaug.). — Q. Lauer, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, 1955 (tesis). — Alexandre Fradique Marujão, *A doutrina da intencionalidade na fenomenologia de Husserl. Das* Investigações lógicas *as* Meditações cartesianas, 1955 [Separata de *Biblos*, vol. XXX]. — S. Breton, "De conceptu intentionalitatis conscientiae juxta thomismum et phenomenologiam Husserl", *Euntes docete*, IX, Nos. 1-3 (1956), 394-418. — Id., íd., *Conscience et intentionnalité*, 1956. — Miguel Cruz Hernández, *La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología*, 1958. — E. Husserl, E. Paci, P. Caruso, F. Bosio *et al.*, *Tempo e intentionalità*, 1960 [Archivio di Filosofia, ed. E. Castelli]. — Sobre diversas nociones de 'intención': Gustav Bergmann, *Meaning and Intentionality*, 1960 (Cap. I: "Intentionality"). — J. N. Findlay, *Values and Intentions*, 1961. — Stuart Hampshire, *op. cit. supra*. — G. E. M. Anscombe, *op. cit. supra*.

INTENSIÓN. En muchos textos contemporáneos de lógica se usa el término 'intensión' en vez del término tradicional 'comprensión'. Los motivos de tal uso son dos: (1) el término 'intensión' ofrece una estructura lingüística análoga a la del término contrapuesto 'extensión' (VÉASE); (2) los significados de 'intensión' en la lógica contemporánea no siempre coinciden con los significados de 'comprensión'. Nosotros hemos analizado el sentido de 'intensión' en el artículo sobre la comprensión (v.), y hemos utilizado casi siempre indistintamente 'intensión' y 'comprensión' a lo largo de esta obra. En general, hemos tenido la *tendencia* a usar 'comprensión' en los contextos relativos a la lógica tradicional, e 'intensión' en los contextos relativos a la lógica moderna, simbólica o matemática. !

Observemos que el término latino *intensio* (= *intentio*; en este caso significando "aumento", "intensidad") fue ampliamente usado especialmente en el siglo XIV en las discusiones sobre el problema de *intensione et remissione formarum*, de que se ocuparon sobre todo los mertonianos (v.) y filósofos de la llamada "Escuela de Padua". Se trataba del estudio del aumento (*intensio*) y disminución (*remisio*) de las cualidades de los cuerpos naturales, especialmente del aumento y disminución de tales cualidades cuando se ponían en relación dos cualidades contrarias (tales, el calor y el frío). La cuestión se remonta a la antigüedad, pero los filósofos del siglo XIV la trataron más intensamente que en ninguna otra época. El término *intensio* fue asimismo ampliamente usado en dicho período al tratarse el problema *de intensione et remissione motus*, es decir, el problema de la aceleración (*intensio*) y deceleración (*remissio*) del movimiento, especialmente en cuanto "movimiento local", o desplazamiento de un móvil en el espacio. La *intensio* de una cualidad era a veces llamada *latitudo*; de ahí el problema *de latitudine formarum* de que se ocuparon los aludidos pensadores. Al aplicarse al movimiento se hablaba de *latitudo motus* y *latitudo velocitatis* (véanse obras mencionadas en la bibliografía de MERTONIANOS).

INTERDEFINIBILIDAD DE CONECTIVAS. Véase CONECTIVA.

INTERPRETACIÓN. Véase HERMENÉUTICA.

INTERROGACIÓN. Véase PREGUNTA.

INTERSUBJETIVO. Tan pronto como se admite que las proposiciones sobre cualesquiera fenómenos, situaciones, asuntos, objetos, etc. son válidas únicamente para el sujeto que las formula, se cae en el solipsismo (VÉASE), es decir, en la doctrina según la cual la validez de las proposiciones es relativa a un solo sujeto. Pero en tal caso no hay posibilidad de conocimiento objetivo en cuanto conocimiento válido para cualquier sujeto. Por otro lado, cuando se prescinde del punto de vista del sujeto y se defiende un objetivismo radical, no hay propiamente conocimiento —que es siempre conocimiento poseído por sujetos— sino únicamente "lo conocido". Con el fin de seguir manteniendo el punto de vista del sujeto, es decir, la idea de que el conocimiento es conocimiento poseído por sujetos, y a la vez de mantener la validez objetiva del conocimiento, se han realizado esfuerzos encaminados a ver cómo lo subjetivo —en cuanto subjetivo individual— puede convertirse en "intersubjetivo". La intersubjetividad aparece entonces como un puente tendido entre la pura subjetividad y la pura objetividad.

El llamado "problema de la intersubjetividad" se ha planteado en casi todas las filosofías que de alguna manera han partido del sujeto y, por tanto, en gran número de filosofías modernas no sólo de las llamadas "racionalistas", sino también de las llamadas "empiristas". Se ha planteado con especial agudeza en el pensamiento idealista (véase IDEALISMO). Así sucede, por ejemplo, con Descartes, Berkeley, Kant, y hasta con el inmanentismo (v.) — Mach, Schuppe, Schubert-Soldern, etc. En todos estos casos se ha tratado de eliminar o atenuar el posible solipsismo en que desembocaría un subjetivismo gnoseológico demasiado pronunciado. Uno de los modos como se ha intentado evitar el citado solipsismo ha consistido en subrayar que el sujeto de que se habla no es un sujeto empírico, sino un "sujeto puro", un "sujeto trascendental" (v.), etc. El "sujeto puro" y el "sujeto trascendental" son, en este sentido, intersubjetivos, pues no se refieren a ningún determinado sujeto, sino al sujeto como tal o "sujeto en general". Otro de los modos de evitar el solipsismo ha consistido en declarar que no hay —ni en el conocimiento ni en la realidad— nada propiamente "subjetivo" ni nada propiamente "objetivo": los llamados "sujeto" y "objeto" son "aspectos" de una sola "realidad", la cual es "neutral" con respecto a lo pretendidamente "subjetivo" y "objetivo". La idea del sujeto como sujeto puro o trascendental es característica de ciertas formas de idealismo. La idea de la realidad a la vez subjetiva y objetiva es característica de ciertas formas de positivismo y "sensacionismo".

Tomado en toda su generalidad, el "problema de la intersubjetividad" se refiere no sólo a la cuestión de la posibilidad de un conocimiento objetivo válido para todos los sujetos que lo poseen, sino también a la cuestión del reconocimiento por un sujeto cualquiera de otros sujetos. En muchos casos los dos problemas han estado estrechamente relacionados entre sí, y han sido considerados como dos aspectos del mismo problema. En otros casos los dos problemas han estado relacionados entre sí, pero en tal forma que uno de ellos ha sido tratado como si condicionara al otro. En tal

caso se pueden adoptar dos posiciones: según una, el problema del reconocimiento de lo real como real condiciona el problema del reconocimiento de otros sujetos como tales; según la otra, el reconocimiento de otros sujetos como tales es previo al reconocimiento de lo real como real (el cual es entonces visto como una especie de "medio" en el cual existen todos los sujetos o como una especie de "horizonte" [VÉASE] en el cual se hallan todos los sujetos). En otros casos, se ha distinguido cuidadosamente entre el problema de la intersubjetividad en la esfera del conocimiento en general y el problema de la intersubjetividad en la esfera del conocimiento de los llamados "otros yos" (el problema calificado a veces de "problema del yo ajeno"). Aunque estimamos que los dos problemas se hallan de algún modo ligados, procederemos a desglosarlos a los efectos de la simplificación o de la mayor claridad. Trataremos del problema de la intersubjetividad como cuestión de la relación entre los diversos yos (y, por tanto, del problema llamado, especialmente por Ortega, de la "inter-individualidad") en el artículo sobre "el otro" (véase *OTRO* [EL]). En el presente artículo nos referiremos a la cuestión de la constitución de la intersubjetividad en la esfera del conocimiento, es decir, a la cuestión de la intersubjetividad como posibilidad para cualesquiera sujetos de formular proposiciones intersubjetivamente (y, por tanto, "objetivamente") válidas. A fin de hacer más precisa nuestra exposición, nos confinaremos a dos casos de estudio del problema de la intersubjetividad en la filosofía contemporánea: la fenomenología de Husserl en la fase del idealismo fenomenológico, y una cierta fase del positivismo lógico. Observemos que en el caso del idealismo fenomenológico no es siempre fácil desglosar los dos problemas antes mencionados. Por eso podrían incluirse dentro del estudio de la intersubjetividad en la fenomenología diversas averiguaciones relativas al reconocimiento del "yo ajeno", a la "percepción del prójimo", al "ser-con [los otros]", etc. Pero estudiaremos estos últimos aspectos en el ya citado articulo OTRO (EL).

Husserl se da cuenta de que si se pone "todo" entre paréntesis (VÉASE) habrá que poner asimismo entre paréntesis la creencia en la existencia de otros sujetos. Pero ello no desemboca, a su entender, en el solipsismo. "Lo que vale para mí vale también, en cuanto sepa, para todos los demás hombres que hallo en mi mundo circundante" *(Ideen*, I, § 29 [*Husserliana*, III, 61]). Por eso puedo considerar a los demás hombres como *Ichsubjekte*, lo mismo que me considero a mí. Y por eso el mundo circundante existente es "un" mundo para todos nosotros. "Lo que es cognoscible para mi yo debe serlo *en principio* para *cada yo"* (*ibid.*, § 49; *ibid.*, 113). Ahora bien, no basta afirmar esta "comunidad de yos"; hay que demostrar —o cuando menos "mostrar"— que hay tal comunidad. A este efecto Husserl relacionó el concepto de intersubjetividad con el de endopatía (v.) (*Einfühlung*).En los distintos grados y capas de la constitución trascendental "dentro del marco de la conciencia originariamente experimentante" se forman "unidades propias" que representan eslabones intermediarios en "la constitución completa de la cosa". Tras diversos grados y capas en sentido "ascendente" a partir del puro flujo de lo vivido surge un grado que es el de "la cosa intersubjetivamente idéntica" (das *intersubjektiv identische Ding)* (*ibid.*, § 151; *ibid.*, 372). La constitución de tal cosa se halla relacionada con una multiplicidad indefinida de sujetos en estado de "comprensión mutua". Por eso "el mundo intersubjetivo es el correlato de la experiencia hecha posible por la 'endopatía'" (*loc. cit.).* El problema aquí tratado es, en último término, el problema de la "constitución de algo objetivamente verdadero". Pero "lo objetivamente verdadero" no se constituye mediante la percepción o mediante la "mera intuición", sino que requiere una "comunidad intersubjetiva". De este modo la experiencia deja de ser solipsista y se convierte en intersubjetiva *(Ideen.* III. Beilagen, $ 5; *Husserliana*, V, 125).

La fenomenología no conduce, pues, al solipsismo aunque parezca partir de él (*Cartesianische Meditationen*, V, 5 42; *Husserliana*, I, 121). La fenomenología no es un "solipsismo trascendental". El yo trascendental constituye a otros yos pero en cuanto partícipes de la misma comunidad intersubjetiva. Por eso habla Husserl en dicha obra del "modo de ser dado noemático-óntico del "otro" como clave trascendental para la teoría de la constitución de la experiencia del otro" (*ibid.*, V, 5 43). Yo experimento a los demás como "sujetos para este mundo" y experimento el mundo, incluyendo a los demás, "como mundo intersubjetivo". Lejos de quedar suprimidos, "los demás" contribuyen a "fundar la teoría trascendental del mundo objetivo". Es la "comunidad de mónadas" o "comunidad monadológica" (*Vergemeinschaftung der Monaden*) (*ibid.*, V, § 55) como primera forma de la objetividad: la "naturaleza intersubjetiva". Por lo demás, pueden irse constituyendo niveles cada vez más "elevados" de "comunidad intermonadológica" (*intermonadologische Gemeinschaft*).

La evidencia apodíctica del *ego cogito* es para Husserl "sólo un comienzo y no un fin" *(Erste Philosophie* [1923/1924], Parte II, Vorlesung 53; *Husserliana*, VIII, 169). Pues aunque la fenomenología trascendental parece ser posible sólo como "egología trascendental", de modo que como fenomenólogo hay que ser "necesariamente solipsista", este solipsismo no es el de la "actitud natural", sino que es un "solipsismo trascendental" (*ibid.*, VIII, 174). Pero este tipo de solipsismo envuelve "grados de implicación intencional": "la misma inmediatez en la cual soy dado como ego trascendental, tiene sus grados" (*ibid.*: VIII, 175). De modo inmediato el *ego* es un puro presente vital. Pero en tomo al *ego* van creciendo, por así decirlo, "inmediateces" (*Unmittelbarkeiten*) que hacen salir al *ego* del puro "ahora". La subjetividad ajena es dada, pues, en la esfera de la vida propia auto-vivida, experimentándose entonces lo ajeno como ajeno (*ibid.*: VIII, 176). De este modo se incluye en el *ego* la "intersubjetividad" — la cual es, por descontado, "trascendental" como la del *ego* mismo. Y esta intersubjetividad es una comunidad monadológica. Una vez más: "toda verdadera objetividad para mí lo es para otros" (es decir, toda verdadera objetividad es intersubjetividad). Con lo cual "la fenomenología conduce a la monadología que, con un genial *aperçu*, Leibniz anticipó" (*ibid.*: VIII, 190).

En cuanto al positivismo lógico, la

cuestión de cómo es posible la intersubjetividad surgió cuando se desembocó en lo que se ha llamado "solipsismo lingüístico". Los llamados "enunciados protocolarios" (VÉASE) tienen significación sólo en cuanto son objeto de posible verificación (v.). Esta verificación es siempre "subjetiva", esto es, llevada a cabo por un sujeto. La proposición "En el tiempo í veo una luz roja en la probeta, *M*, del laboratorio" es una experiencia que tengo yo. Otros sujetos pueden tener la misma experiencia. Pero ningún sujeto puede tener la experiencia de otro sujeto. La proposición "En el tiempo í hay una luz roja, *M*, en la probeta del laboratorio" no es, pues, una proposición que en principio puedan formular todos los sujetos; cada uno formula por sí mismo la primera de las dos proposiciones mencionadas, pero no puede comunicar su experiencia a los demás sujetos. Por otro lado, y lo que viene a ser lo mismo, la segunda de las dos citadas proposiciones no es analizable en términos de ninguna proposición del tipo de la primera proposición. En otras palabras, no se puede pasar de la primera proposición a la segunda, ni de una posible suma de proposiciones análogas a la primera proposición, a la segunda. Por lo tanto, el solipsismo lingüístico es una consecuencia del criterio positivista de verificación.

Como las proposiciones científicas tienen que ser objetivas y ser aceptadas por todos los sujetos que las formulan, se plantea el problema de cómo superar dicho solipsismo lingüístico. La superación tiene que llevarse a cabo mostrando que los enunciados relativos a hechos observados son traducibles al lenguaje de cualquier otro observador, esto es, mostrando que los enunciados en apariencia meramente subjetivos son en rigor intersubjetivos. La doctrina más resonante propuesta al efecto es el llamado "fisicalismo" (v.); por medio de la llamada "fisicalización" del lenguaje se ha intentado demostrar que es posible la comunicación intersubjetiva. Esta fue la solución de Carnap. Von Neurath, por otro lado, manifestó que el solipsismo lingüístico es consecuencia de los pseudoproblemas originados por el dualismo entre el lenguaje y la experiencia, y que este dualismo es a su vez consecuencia del uso del modo "material" de hablar. Cuando se empieza por usar el "modo formal" todo enunciado se convierte inmediatamente en intersubjetivo.

INTIMIDAD. Se dice de algo que es "íntimo" cuando es "muy interior"; la idea de intimidad está ligada a la idea de extrema "interioridad". Puesto que uno de los sentidos del término 'intimar' es "introducirse algo material por los huecos o intersticios de una cosa", se puede interpretar 'intimidad' como "interpenetrabilidad". Sin embargo, los vocablos 'íntimo' e 'intimidad' se usan más bien para referirse a algo espiritual que a algo material. El concepto de intimidad es empleado inclusive como concepto específicamente espiritual, a diferencia de la "interioridad", la cual puede ser espiritual o material.

Siguiendo el uso más corriente en español, concebiremos la noción de intimidad como noción de carácter a la vez espiritual y personal, es decir, como uno de los posibles rasgos —y, según ciertos autores, como el rasgo principal— de la persona humana en cuanto "persona espiritual". Por esta razón, aun cuando se admite que la intimidad no es posible sin "recogimiento", "regreso a sí mismo", "conciencia de sí mismo", "ensimismamiento", etc., se estima que ninguna de las mentadas operaciones es suficiente para constituir la intimidad. En efecto, en muchos casos las operaciones en cuestión conducen, o pueden conducir, a ciertas formas de egoísmo — por lo menos del llamado "egoísmo metafísico" o "solipsismo" (v.). En cambio, es común estimar que la intimidad es una forma de "trascendencia de sí mismo" semejante a la descrita por San Agustín al indicar que el "ir hacia sí mismo" no significa que uno "se basta a sí mismo". Desde este punto de vista se puede decir que la intimidad no es equivalente a la pura y simple soledad. Por una parte, el "trascenderse a sí mismo" significa ligar la propia intimidad con otras; además, uno de los sentidos más importantes del término 'intimidad' es el que se refiere a la intimidad de dos o más personas, o entre dos o más personas. Por consiguiente, la intimidad no es, o no es sólo, subjetividad, sino intersubjetividad — o cuando menos condición básica para la intersubjetividad. Por otra parte, el citado "trascenderse a sí mismo" significa, o puede significar, orientación hacia una "realidad" trascendente, sea ésta Dios, un reino de valores, un reino de verdades objetivas, etc.

Esta caracterización de la intimidad parece ofrecer un aire paradójico, pues se describe la intimidad como un "encerramiento" y a la vez se describe como un "dejar de encerrarse" o "dejar de estar encerrado" — o, en otros términos, se describe la intimidad como un "ser en sí" que es a la vez un "ser fuera de sí". Esta paradoja se desvanece, o atenúa, sin embargo, cuando se tienen en cuenta varios rasgos comunmente atribuidos a la intimidad o a todo lo que es de alguna manera "íntimo". Uno de estos rasgos es el que, explícita o implícitamente, ha puesto de relieve Hegel (v.) al hacer del ser "en y para sí mismo" *(an und für sich selbst)* la síntesis y superación del ser "en sí mismo" *(an sicht selbst)* y del ser "fuera de sí mismo" *(ausser sich selbst)*. Aquí se ve que el "estar en" y el estar "fuera de" pueden ser dos "momentos" del ser "en y para sí", el cual no es, pues, mero "encerramiento". Otro de estos rasgos es que la intimidad es considerada no como mera toma de posesión de lo que se tiene, sino como "manifestación" de lo que se tiene. Por eso se dice a veces que, lejos de ser auto-limitación, la intimidad es algo así como "entrega de sí" en virtud del carácter inagotable de lo íntimo. Este carácter inagotable se determina por haberse definido la intimidad como algo distinto de la mera interioridad. Esta última es concebida por analogía con lo material o lo espacial; algo es interior sólo si ha sido, o ha podido ser, exterior, o bien algo está replegado, porque estaba antes desplegado. En cambio, por concebirse la intimidad en sentido espiritual, o personal, no es menester relacionar lo "interior" con lo "exterior" y viceversa. En rigor, la intimidad no es "interior" ni "exterior".

Pueden citarse varios ejemplos del modo como se ha concebido la noción de intimidad. Dos de ellos son especialmente importantes o iluminadores.

La idea de intimidad se ha abierto paso en el cristianismo (aunque se

hayan usado otras nociones al efecto) en tanto que en el pensamiento cristiano se ha concebido la persona (v.) no como una culminación de la Naturaleza, ni tampoco como una idea o "algo semejante a una idea", sino como una experiencia o conjunto de experiencias. Esta idea de la intimidad se halla ya en algunas especulaciones neoplatónicas; en efecto, todo lo que tiene el carácter de lo Uno (v.) posee —o, en rigor, es— una "tensión" que aunque es describible como "recogimiento" se caracteriza por su riqueza propia y en principio inagotable. Pero en el cristianismo la idea de intimidad aparece más clara por cuanto no necesita tener el carácter "ideal" que aún conserva en el neoplatonismo.

También se manifiesta la idea de intimidad en los sistemas filosóficos en los cuales el hombre es definido esencialmente como persona, y ésta es concebida como posibilidad de entrega a algo que no es meramente individual o subjetivo. Asi, por ejemplo, toda concepción según la cual el hombre en cuanto hombre no consiste en un mero existir entre otras cosas o en un aprovecharse de las cosas, sino en un elevar la realidad a la dignidad de "objeto", utiliza, a sabiendas o no, la idea de intimidad tal como aquí ha sido descrita. Lo mismo, y por razones similares, acontece cuando la persona humana es vista en función de valores que trascienden su individualidad.

INTRAMUNDANO. Véase MUNDANO.

INTRANSITIVIDAD. Véase RELACIÓN.

INTROAFECCIÓN. Véase ENDOPATÍA, INTROYECCIÓN.

INTROSPECCIÓN. La introspección es la "mirada interior" por medio de la cual se supone que un sujeto puede "in-speccionar" sus propios actos psíquicos. La introspección se entiende a veces como un "mirar" u "observar" y a veces como un "sentir".

En un sentido amplio se ha hablado de introspección al referirse al procedimiento usado por algunos filósofos (por ejemplo, Descartes y San Agustín) con el fin de inferir ciertas conclusiones de la inspección del propio sujeto. Sin embargo, en muchos casos este tipo de introspección, aunque puede tener una base psicológica, no es, o no es sólo, de naturaleza psicológica. Algo semejante acontece con la introspección tal como ha sido empleada por Maine de Biran (v.), si bien en este autor se encuentran más elementos de carácter psicológico que en los dos anteriormente aludidos.

En un sentido estricto la introspección es considerada como uno de los métodos de la psicología: la llamada "psicología introspectiva". El uso de este método en psicología se encuentra en muchos autores — entre ellos, por ejemplo, en William James. Los partidarios del método introspectivo indican que se trata del único método que permite un acceso a la realidad psíquica. Los autores que se oponen a la introspección defienden el método de la llamada "extrospección" o "método extrospectivo" — tal, los behavioristas o conductistas. La oposición al método de la introspección se funda en varias razones; por ejemplo, en que el método introspectivo destruye o altera la necesaria objetividad de los resultados psicológicos; en que el método en cuestión es, en último término, imposible, porque lo "introspeccionado" no es ya el fenómeno psíquico que se trataba de observar, sino otro fenómeno psíquico que es el de la reflexión sobre el fenómeno anterior, el cual, además —y por las mismas razones— no es "introspeccionable". Algunos autores han señalado que no puede prescindirse ni del método introspectivo ni del extrospectivo: el uso de cada uno de tales métodos depende de los fenómenos que se trata de investigar, y también del tipo de resultados que se pretendan alcanzar. Se ha dicho asimismo que la combinación de los dos métodos permite que uno corrija las insuficiencias del otro.

La introspección tiene algunos elementos en común con la autognosis (*Selbstbesinnung*) propugnada por Dilthey y sus discípulos, pero no deben confundirse. En efecto, la autognosis no es solamente psicológica; en todo caso, se trata de un tipo de psicología distinta en la que desempeñan un papel fundamental la comprensión (v.) y la hermenéutica (v.).

INTROYECCIÓN. Se llama a veces "introyección" a la apropiación por un sujeto de características que pertenecen, o que se supone que pertenecen, a otro sujeto, e inclusive a la apropiación por un sujeto de características de un objeto cuando éste ha sido representado por el sujeto "apropiante" como "animado" o "vivificado". La introyección aparece como lo contrario de la proyección. Pero como el sujeto introyectante es a la vez el sujeto proyectante, puede decirse también que la introyección no es lo que se opone a la proyección, sino una de las formas en que se lleva a cabo la última. La introyección se realiza, en efecto, partiendo de un sujeto que toma a otro sujeto o a un objeto como lo que va a proyectar, y lo proyecta entonces desde el otro sujeto o el objeto en tanto que éstos están siendo apropiados por el sujeto.

El vocablo 'introyección' (*Introjektion*) ha sido utilizado en un sentido más específico por Avenarius (VÉASE). Este autor considera que el "concepto natural del mundo" ha sido deformado y falsificado con frecuencia por motivos diversos. La citada deformación y falsificación se llevan a cabo usualmente mediante la reducción de la imagen del mundo a una representación interna. La deformación y falsificación son máximas cuando se afirma explícitamente que el mundo es representación interna. Todas las concepciones metafísicas —y de un modo especialmente agudo el idealismo— han surgido, según Avenarius, de procesos de introyección. Éstas son la causa de que se haya concluido que el mundo se escinde en dos tipos de realidad, o si se quiere, de experiencia: la externa y la interna (Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff* [1891], $ 47 y sigs.). Pero dicha escisión es una ilusión fomentada por la tendencia que tienen los hombres a engañarse a sí mismos. Una vez llevada a cabo la escisión antedicha, ya no es posible describir sin prejuicios lo real; en vez de una descripción de la "experiencia pura" *(reine Erfahrung)*, la cual no es ni subjetiva ni objetiva, se procede a adoptar una posición metafísica que desencadena un sinfín de pseudo-problemas. Avenarius recomienda "suspender" la "introyección" *(op. cit.*, § 113). Con ello se descubre que lo que se llama "yo" y lo que se llama "objeto" no existen independientemente uno del otro. En rigor, no existen propiamente hablando, pues lo único que hay es la "trama de la experiencia". El "yo ajeno" u "otro yo" es una parte integrante del "contorno de la experiencia" o,

como escribe Avenarius, "un miembro central en una coordinación principal empiriocrítica" (*op. cit.*, 5 152).

El sentido que da Avenarius al término 'introyección' es en muchos respectos distinto de los sentidos habituales en que ha sido usado el vocablo 'endopatía' (*Einfühlung*). Sin embargo, ciertas descripciones dadas de la endopatía (VÉASE) se parecen a las que el mencionado autor ha dado de la introyección.

Un término cuya definición incluye algunos elementos de la definición de 'introyección' (y de 'endopatía') es 'eyección'. Éste ha sido usado por Clifford (VÉASE) y Romanes (v.).

INTUICIÓN. El vocablo 'intuición' designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad. Condición para que haya intuición en ambos casos es que no haya elementos intermediarios que se interpongan en tal "visión directa". Ha sido común por ello contraponer el pensar intuitivo, νόησις, al pensar discursivo, διάνοια, pero varios autores prefieren contraponer la intuición a la deducción (Descartes) o al concepto (Kant). Ciertos filósofos consideran la intuición como un modo de conocimiento primario y fundamental, y subordinan a ella las otras formas de conocimiento o inclusive llegan a negar la legitimidad de ellas. Otros filósofos, en cambio, estiman que la intuición es la fuente de muchas falacias y que conviene sustituirla siempre que se pueda por el razonamiento discursivo, el concepto o la deducción.

Junto a la definición de 'intuición', y a su comparación y contraposición con otros modos de conocimiento, los filósofos se han ocupado de distinguir entre diversos tipos de intuición. Reseñaremos a continuación algunas de las doctrinas principales al respecto, advirtiendo que casi todas ellas suponen, además, una cierta idea de la intuición, un cierto juicio de valor sobre ella y ciertos tipos de contraposición con otras formas de conocer.

Platón y Aristóteles admitieron tanto el pensar intuitivo como el discursivo, pero mientras Platón se inclinó a destacar el valor superior del primero y a considerar el segundo como un auxilio para alcanzarlo, Aristóteles procuró siempre establecer un equilibrio entre ambos. La intuición puede ser dividida en sensible e inteligible, pero la intuición a la que dichos filósofos se refirieron casi siempre fue la inteligible. Muchos autores escolásticos examinaron el problema de la intuición en estrecha relación con el de la abstracción (VÉASE). Muy común fue entre ellos distinguir entre la idea intuitiva —o sea, la que *es* recibida inmediatamente por la presencia real de la cosa conocida— y la idea abstractiva — en que tal recepción no es inmediata. La *intuitio* es por ello una *visio*, de tal modo que en el acto intuitivo el sujeto ve la cosa o bien se siente sentir, y así sucesivamente, al revés de lo que sucede en el acto abstractivo, donde se conoce una cosa por la similitud, como la causa por el efecto. La *intuitio* es considerada a veces como la pura y simple *intelligentia*. También se considera a veces la *intuitio* como una *praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo* (*In lib. I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5).

En la época moderna, en la medida sobre todo en que los filósofos se han orientado hacia el examen de los problemas del conocimiento, se ha tendido a distinguir entre la intuición y el discurso, de modo semejante al de los filósofos antiguos. Ello no significa que la intuición no haya sido concebida también por contraste con otras operaciones: deducción o concepto, según apuntamos antes. Ahora bien, en lo que toca a la primera distinción, examinaremos las ideas propuestas al respecto por algunos filósofos.

Para Descartes, la intuición es un acto único o simple, *simplex*, a diferencia del discurso, que consiste en una serie o sucesión de actos; por eso, como Descartes pone especialmente de manifiesto en las *Regulae ad directionem ingenii* (III), solamente hay evidencia propiamente dicha en la intuición, que aprehende las naturalezas simples (VÉASE), así como las relaciones inmediatas entre estas naturalezas. De ahí que, según lo resume Gilson, la intuición cartesiana tenga tres propiedades esenciales: (a) ser acto de pensamiento puro (por oposición a la percepción sensible); (b) ser infalible, en tanto que es todavía más simple que la deducción, la cual no es más que la progresión espontánea de la luz natural, (c) aplicarse a todo lo que pueda caer bajo un acto simple del pensamiento, es decir, primariamente, los juicios del tipo 'pienso', 'existo', 'el triángulo sólo tiene tres ángulos', etc., y segundo, las relaciones entre juicios, como '2 + 2 = 3 + 1', y otros parecidos" (Notas a la edición del *Discours de la méthode*, 2ª ed., 1930, pág. 197). A su vez, la captación inmediata y no discursiva o mediata de las naturalezas simples se convierte para Leibniz en la aprehensión directa de las primeras verdades. La intuición es, así, el modo de acceso a las verdades de razón o, para una mente infinita, a las propias verdades de hecho en tanto que tienen su fundamento en aquéllas y pueden ser abarcadas por medio de una sola mirada intelectual. Para Spinoza, la intuición (término con el cual se ha traducido a veces *intellectus*) es aquel conocimiento de "tercer grado" que, superando no sólo el saber sensible, sino también el saber racional, alcanza a poner el alma en presencia de lo real *sub specie aeternitatis* y engendra, de consiguiente, no sólo la más alta especie de saber, sino asimismo la felicidad y la libertad.

Kant empleó el término 'intuición' (*Intuition, Anschauung*) en varios sentidos: intuición intelectual, intuición empírica, intuición pura. La intuición intelectual es aquel tipo de intuición por medio del cual algunos autores pretenden que se pueden conocer directamente ciertas realidades que se hallan fuera del marco de la experiencia posible. Kant rechaza este tipo de intuición. El tipo de intuición aceptable es aquel que tiene lugar "en tanto que el objeto nos es dado, lo cual únicamente es posible, al menos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por él de cierto modo" (*K. r. V.*, A 19). Según Kant, los objetos nos son dados por medio de la sensibilidad, y sólo ésta produce intuición (*loc. cit.*). La intuición es empírica cuando se relaciona con un objeto por medio de las sensaciones, llamándose "fenómeno" (v.) al objeto indeterminado de esta intuición. La intuición es pura cuando no hay en ella nada de lo que pertenece a la sensación. La intuición pura tiene lugar *a priori* como forma pura de la sensibilidad "y sin un objeto real del sentido o sensación". Kant habla a tal efecto del espacio y del tiempo como intuiciones *a priori*,

o formas *a priori* de la sensibilidad. Mediante estas formas es posible unificar las sensaciones y constituir percepciones. Sin embargo, la intuición no basta para el juicio. Éste requiere conceptos, los cuales son producidos por el entendimiento (véase CATEGORÍA, ENTENDIMIENTO). Es fundamental en la teoría kantiana del conocimiento la tesis de que "los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas" (*K. r. V.*, A 51 / B 75). "Por tanto —afirma Kant—, tan necesario como hacer nuestros conceptos sensibles... es hacer nuestras intuiciones inteligibles..." (*loc. cit.*). En suma: "el entendimiento no puede intuir nada; los sentidos no pueden pensar nada". Debe insistirse en la posibilidad de una idea no empírica de la intuición (distinta de la intuición intelectual) por cuanto la intuición no empírica es necesaria con el fin de *construir* conceptos, operación en la cual se funda la matemática (*K. r. V.*, A 713 / B 741).

Nos hemos referido a la idea de intuición como intuición intelectual a diferencia del entendimiento en el artículo sobre este último concepto. Recordamos, o reiteramos, que el idealismo alemán postkantiano tendió a aceptar la noción de intuición intelectual. Ello sucedió por varias razones: eliminación de la cosa en sí (v.), importancia otorgada a la actividad no sólo constituyente, mas también "constructora" del Yo. Así, la intuición es en Fichte una conciencia inmediata de la actuación en el doble sentido del acto y del contenido del mismo. Schelling supone que la intuición es una cierta "facultad" por la cual no solamente se contemplan, sino que se *producen* ciertos actos. La intuición resulta, pues, en esas direcciones un *momento* de la producción o, si se quiere, una de las *caras* de ella. Por eso la intuición se hace entonces "intelectual" y representa la transposición al ser humano, al sujeto trascendental o a la pura yoidad, de una cualidad que para los neoplatónicos correspondía a Dios. Ahora bien, el carácter creador de la intuición anula el rasgo específico del mismo acto intuitivo, pues suprime aquella distancia entre sujeto y objeto sin la cual no hay acto posible. Nos encontramos aquí, pues, a considerable distancia no solamente de lo que podría llamarse la noción clásica de intuición, sino también, y sobre todo, de la simple concepción del acto intuitivo mantenida por algunos empiristas ingleses al suponer que tal acto es puramente la captación percipiente de una realidad. De ahí que las teorías de la intuición sustentadas por el idealismo postkantiano, y defendidas asimismo (bien que con un fundamento irracional que no se hallaba en los pensadores anteriores) por Schopenhauer en su doctrina de la intuición como "la cosa misma", fuesen rechazadas por gran parte de la filosofía del siglo XIX: unos, en efecto, como las direcciones empiristas y realistas, en muchos aspectos vinculadas al empirismo clásico inglés, reducían, como vimos, la intuición a una simple captación del objeto sin ninguna producción, ni siquiera intelectual o inteligible, del mismo; otros, como las diversas formas de relacionismo, mantenían que la intuición es, a lo sumo, un medio o instrumento de conocimiento que se utiliza, cuando es sensible, en toda aprehensión de una simplicidad; cuando es relacional, en toda directa captación de las formas dentro de las cuales se dan los objetos; y cuando es inteligible, al final de un proceso infinito de conocimiento. Otros, como Jacobi, han anticipado las actuales descripciones fenomenológicas de la intuición al distinguir por lo menos entre intuición sensible o por el sentido, e intuición por la razón, fenomenológicamente irreductibles entre sí. Otros, finalmente, han admitido la existencia de actos de aprehensión directa, pero han sostenido que no es precisamente por ellos por los que podemos alcanzar un conocimiento propiamente dicho. Éste se alcanzaría tan sólo por medio de una descripción (VÉASE) de la realidad. A través de esta posición se ha llegado a una negación de la intuición y del intuicionismo (VÉASE).

Las ideas de intuición mantenidas y definidas a lo largo de la historia de la filosofía pueden comprenderse también si nos atenemos a una clasificación general de las especies de intuición. Por lo pronto, parece que la intuición pueda dividirse en *sensible o inteligible, espiritual* o *ideal.* La primera es la visión directa en el plano de la sensibilidad de algo inmediatamente dado y, en rigor, de algo real. La segunda, que es la propiamente filosófica, se dirige a lo ideal, capta esencias, relaciones, objetos ideales, pero los capta, por así decirlo, *a través* de la intuición sensible sin que ello quiera decir que lo aprehendido en este segundo tipo de intuición sea una mera abstracción de lo sensible. Como señala Husserl, toda intuición individual o empírica puede transformarse en esencial, en intuición de las esencias o ideación, la cual capta el "qué" *(Was)* de las cosas, de suerte que mientras "lo dado de la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado de la intuición esencial es una esencia pura". Junto a estas dos intuiciones se habla de una intuición *ideal* dirigida a las esencias, de una intuición *emocional,* dirigida a los valores, y de una intuición *volitiva*, encaminada a la aprehensión de las existencias. La noción de intuición, tal como ha sido adoptada en el idealismo romántico, es una intuición *metafísica,* llamada intuición *intelectual,* pero de tal tipo que no se limita a captar esencias puras, sino que pretende aprehender existencias y aun determinar por medio de una intuición fundamental la existencia absoluta de la cual puedan deducirse mediante intuiciones diversas o por procedimiento discursivo las existencias subordinadas. En Fichte y en Schelling, la intuición descubre lo Absoluto mediante el conocimiento de un sujeto que se "pone" a sí mismo como objeto, del yo puro, que es absoluta libertad. Tal intuición se encuentra asimismo en Platón, donde la aprehensión de las ideas es la aprehensión de las supremas existencias de las entidades verdaderamente reales, así como en Schopenhauer que, siguiendo a Platón, concibe la intuición como el conocimiento inmediato de las ideas por el entendimiento. Por eso la intuición no necesita de ningún otro soporte y se basta a sí misma: "la intuición —dice Schopenhauer— no es una opinión; es la cosa misma. En cambio, con el conocimiento abstracto, con la razón, nacen a la vez la duda y el error en el terreno teórico, y la inquietud y el arrepentimiento en el práctico" (*Welt*, I, 8). No obstante, aun en estos casos difieren las clases de intuición, que si es puramente in-

teligible en Platón tiene un carácter acusadamente volitivo en Fichte, donde se intuye el objeto que se pone a sí mismo y las resistencias que vence. El carácter volitivo de estas intuiciones metafísicas renace claramente en Dilthey y, en parte, en Scheler, quien, sin embargo, se inclina en otros casos a la intuición emocional, que descubre los valores. Para Bergson, la intuición es aquel modo de conocimiento que, en oposición al pensamiento, capta la realidad verdadera, la interioridad, la duración, la continuidad, lo que se mueve y se hace; mientras el pensamiento roza lo externo, convierte lo continuo en fragmentos separados, analiza y descompone, la intuición se dirige al devenir, se instala en el corazón de lo real. La intuición es por ello últimamente inefable; la expresión de la intuición cristaliza y, en cierto modo, falsifica la intuición. La intuición bergsoniana es una intuición de realidades, o inclusive de la realidad. Ésta se abre a la intuición cuando se desarticulan y rompen las categorías "espacializadoras" y "pragmáticas" del pensamiento. Para Husserl la intuición (*Anschauung*) puede ser individual, pero esta intuición puede transformarse —no empíricamente, sino como "posibilidad esencial"— en una visión esencial (*Wesenserschauung*). El objeto de esta última es una pura esencia o *eidos* desde las más elevadas categorías hasta lo más concreto. La visión esencial (intuitiva) puede ser adecuada o inadecuada según sea más o menos completa (lo cual no corresponde necesariamente a su mayor o menor claridad y distinción). La intuición esencial (*Wesensanschauung*) capta una pura esencia, la cual es "dada" a dicha intuición. La intuición categorial es para Husserl la intuición de ciertos contenidos no sensibles tales como estructuras o números. Las diferentes clases de "visiones" de esencias son equivalentes a distintos tipos de "intuición categorial".

Puede verse que se ha propuesto un tipo diferente de intuición para cada orden de "objetos" — entendiendo 'objetos' en un sentido muy general, que incluye tales "cosas" como esencias, números, relaciones, etc. A tal efecto se ha hablado de una intuición *externa* cuya función es aprehender intuitiva (y, por tanto, directamente) realidades externas al sujeto que las intuye. Se ha hablado asimismo de intuición *sensible,* cuya función es aprehender datos sensibles de todas clases; de intuición *íntima,* cuya función es aprehender directamente el fluir de la vida interior; de intuición *ideal,* que se supone aprehende "objetos ideales" de toda clase, tales como esencias; de intuición *metafísica,* que se supone alcanza "el fondo de lo real", y que puede ser *racional* o *irracional;* de intuición *volitiva,* que es una de las formas de intuición metafísica; de intuición *emocional,* que se supone aprehende valores, etc. etc.

La anterior clasificación de formas o tipos de intuición no es la única posible. Entre otras clasificaciones que se han propuesto mencionamos la de Archie J. Bahm *(op. cit. infra).* Este autor distingue tres tipos de intuición: la objetiva, la subjetiva y la orgánica. La primera proporciona evidencias de objetos (tanto objetos aparentes como reales). La segunda ofrece una visión directa del sujeto por sí mismo. La tercera incluye características propias de las intuiciones objetiva y subjetiva, pues tanto el sujeto como el objeto "aparecen inmediatamente en la aprehensión" *(op. cit.,* pág. 16). Este último tipo de intuición es para Bahm la fundamental, pero dentro de ella pueden distinguirse diversas posiciones, desde el fenomenismo hasta el realismo, y desde el subjetivismo extremo hasta el objetivismo radical.

Puede preguntarse ahora si hay algún fundamento común en tan variadas formas de intuición.

Por lo pronto parece que no puede haber fundamento común por lo menos de dos tipos de intuición: la llamada intuición *sensible y* la *intuición no sensible.* En efecto, la primera se refiere a datos, objetos, procesos, etc. percibidos por los sentidos, mientras que la segunda, tanto si con el nombre de *intuición de esencias* se refiere a universales (concretos o no) como si con el nombre de *intuición de existencias* se refiere a entidades metafísicas, se halla más allá (o, según ciertos autores, más acá) de toda aprehensión sensible.

Sin embargo, cuando no consideramos ni el tipo de objeto ni el "órgano" o "facultad" de aprehensión del mismo y nos limitamos a estudiar la forma de relación entre el objeto y la intuición podemos advertir varios caracteres comunes en todas las especies de intuición citadas. Entre tales caracteres mencionamos los siguientes: el ser directa (en la intuición no hay rodeos de ninguna clase); el ser inmediata (en la intuición no hay ningún elemento mediador, ningún razonamiento, ninguna inferencia, etc.); el ser completa (no toda intuición aprehende por entero el objeto que se propone intuir, pero toda intuición aprehende totalmente lo aprehendido); el ser adecuada (en la medida en que deja de haber adecuación deja de haber intuición). La generalidad de estos caracteres se muestra en que corresponden por igual no solamente a la intuición de realidades (sensibles o no), sino también a la intuición de conceptos y de proposiciones.

Se ha planteado a veces el problema de cómo pueden relacionarse entre sí diversas intuiciones. Si se responde que por medio de inferencias o de razonamientos, hay que sostener que las intuiciones así relacionadas son independientes entre sí. Si se responde que por medio de otras intuiciones, puede llegar a sostenerse que las intuiciones así relacionadas son iguales entre sí y que, por lo tanto, no hay en el fondo más que una sola intuición o, en todo caso, una especie de "continuo intuitivo". La naturaleza de este problema puede comprenderse cuando se examina el modo como las intuiciones son enlazadas en Descartes y, sobre todo, en Spinoza.

Se ha planteado asimismo el problema de si es posible una intuición que no sea una aprehensión absolutamente presente de algo absolutamente presente. Este problema se halla ligado a la cuestión de cómo es posible referirse a una intuición. Si nos referimos a ella por medio de otra intuición, ésta puede relacionarse con aquélla de dos maneras: o de un modo inmediato y directo, en cuyo caso la llamada "segunda intuición" no es más que la primera intuición; o por medio de la memoria o del razonamiento, en cuyo caso ya no nos referimos a una intuición, sino a un "residuo" —el dejado en la memoria o el manifestado en una proposición— de tal intuición. También en este respecto es iluminador un estudio del modo como algunos autores —por ejemplo, Descartes— entienden la intuición.

En los anteriores párrafos hemos hablado sobre todo de la intuición como modo de conocimiento. Conviene decir ahora unas palabras sobre la intuición en cuanto "intuición artística".

En algunos de los autores a que nos hemos referido, la noción de intuición, aunque tomada en un sentido general, se aplicaba especialmente a la intuición de obras de arte o bien se entendía por analogía con la intuición artística. Es lo que sucede con Schelling, con Schopenhauer y con Bergson. De un modo más explícito y sistemático ha tratado la intuición como intuición artística Benedetto Croce. Para este autor la intuición es uno de los modos de operación del Espíritu (v.); éste puede captar ciertas realidades de un modo inmediato. Ahora bien, se ha planteado a este respecto la cuestión de la relación entre intuición y expresión. Nos hemos referido a ella en el artículo sobre el concepto de expresión (v.); recordaremos ahora solamente que mientras algunos autores hacen de la intuición una operación indisolublemente ligada a la expresión, otros consideran que esta última "traiciona" de algún modo la intuición. Lo primero es propio de Croce: lo segundo, de Bergson.

Naturaleza de la intuición: Diem, *Das Wesen der Anschauung*, 1899. — Hermann von Keyserling, "Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie", *Logos*, III (1912), 59-79. — Antonio Caso, *La filosofía de la intuición*, 1914. — J. Koenig, *Der Begriff der Intuition*, 1926. — É. Le Roy, *La pensée intuitive*, 2 vols., 1929-1930. — K. Wild, *Intuition*, 1938. — A. Rodríguez Bachiller, *Teoría de la intuición*, 1956 (monografía). — **Tipos y formas de intuición:** Filippo Masci, *Le forme dell'intuizione*, 1881. — K. Wild, *op. cit. supra*. — Archie J. Bahm, *Types of Intuition*, 1960 [University of New Mexico Publications in Social Sciences and Philosophy, 3]. — **Intuición pura:** W. Cramer, *Das Problem der reinen Anschauung. Erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik*, 1937. — **Intuición intelectual:** R. Jolivet, "L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique", *Archives de Philosophie*, II, 2 (1934). — **Intuición empírica:** J. B. Rieffert, *Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer und ihre historischen Voraussetzungen*, 1914 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 42]. — **Intuición estética:** F. Delattre, *Ruskin et Bergson. De l'intuition esthétique à l'intuition métaphysique*, 1947. — G. Calogero, *Estetica, semantica, istorica*, 1947. — L. Stefanini, *Trattato di estetica*, 1956. — Véanse también obras de Croce en bibliografía sobre este filósofo. — **Intuición y conocimiento:** R. Kynast, *Intuitive Erkenntnis*, 1919. — P. Hertz, *Ueber das Denken und seine Beziehung zur Anschauung*, 1923. — Alphonse Hupfnagel, *Intuition und Erkenntnis*, 1932 [Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie. Albertus-Magnus Akademie, II, fasc. 5-6]. — Sebastián Tauzin, *Conflicto entre a intuiçao e a inteligencia*, 1946. — Sebastian J. Day, O. F. M., *Intuitive Cognition. A. Key to the Significance of the Later Scholastics*, 1947. — **Intuición y razón e intuición y discurso:** J. Paliard, *Intuition et réflexion. Esquisse d'une dialectique de la conscience*, 1925. — J. Vialatoux, *Le discours et l'intuition*, 1934. — A. C. Ewing, *Reason and Intuition*, 1941. — Francisco Romero, "Intuición y discurso" (en *Papeles para una filosofía*, 1945). — **Intuición y verdad:** Joseph Santeler, *Intuition und Wahrheitserkenntnis*, 1934. — **Intuición y ciencia:** Mario Bunge, *Intuition and Science*, 1963. — **La intuición en varios autores:** K. Wild, *op. cit. supra*. — E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1963. — Almeida Sampaio, C. R., *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, 1963. — **Para la intuición en Bergson y Lossky**, véanse bibliografías sobre estos autores. — **Para el "racional-intuitivismo"** de Max Brod y F. Weltsch: *Anschauung und Begriff. Grundzüge eines Systems der Begriffsbildung*, 1913. — **Crítica de la intuición:** Clodius Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, 1908 (también el libro de Maritain sobre Bergson mencionado en la bibliografía de este último filósofo y las obras de Julien Benda mencionadas en el artículo BERGSONISMO).

INTUICIONISMO. El término 'intuicionismo' puede entenderse en tres sentidos: matemático (y lógico); general (metodológico y metafísico), y ético.

En el primer sentido 'intuicionismo' designa una cierta dirección de la actual lógica y filosofía de la matemática. En los artículos Matemática y Tercero Excluido (Principio del) (VÉANSE) hemos proporcionado algunos datos sobre la tendencia intuicionista en matemática y sobre sus principales representantes. Complementamos ahora esta información con algunos datos relativos a la lógica intuicionista, es decir, a la lógica mantenida por la filosofía intuicionista de la matemática. Esta lógica no admite que todo enunciado tenga que ser o verdadero o falso. Algunos enunciados no son para ella ni verdaderos ni falsos. Mas, a diferencia de lo que sucede con las lógicas polivalentes (v. POLIVALENTE), no adscribe a tales enunciados otro diferente valor de verdad. La lógica intuicionista mantiene, pues, un criterio de Verdad (v.) distinto del de las otras lógicas, si bien hay que advertir que tal criterio se refiere a proposiciones matemáticas y no a cualquier enunciado. Junto a dicho distinto criterio de verdad, la lógica intuicionista mantiene un distinto criterio sobre la negación (v.) y un criterio diferente sobre la existencia. En lo que toca al último punto observaremos solamente que se basa en una interpretación propia del cuantificador (v.) particular cuando afecta a entidades matemáticas; afirma, en efecto, que una determinada entidad matemática no existe cuando su existencia no puede ser probada. Como escribe Heyting *(op. cit. infra*, pág. 3), "un aserto matemático afirma el hecho de que se ha efectuado una cierta construcción. Es bien claro que la construcción no se había llevado a cabo antes de efectuarse... Todos los matemáticos, incluyendo los intuicionistas, abrigan la convicción de que en algún sentido las matemáticas se ocupan de verdades eternas; pero cuando se trata de definir precisamente este sentido, queda uno prendido en un laberinto de dificultades metafísicas. El único modo de evitarlas es desterrarlas de las matemáticas. Es lo que quería [yo] decir al afirmar que estudiamos las construcciones matemáticas como tales y que para este estudio es inadecuada la lógica clásica". En otros términos, "en el estudio de las construcciones mentales matemáticas 'existir' debe ser sinónimo de 'ser construido'" *(op. cit.*, pág. 2).

Según E. W. Beth *(op. cit. infra*, págs. 409-12), entre las máximas propugnadas por los intuicionistas en el sentido antes referido se hallan las siguientes: (1) no es posible llevar a cabo ninguna investigación sobre los fundamentos de la matemática sin prestar atención a las condiciones en

que se desarrolla la actividad mental de los matemáticos. (2) La matemática debe desarrollarse independientemente de cualesquiera ideas preconcebidas sobre la naturaleza de las entidades matemáticas o de la actividad matemática (conocimiento que sólo luego se adquiere). (3) La matemática es independiente de la lógica, en tanto que la lógica depende de la matemática. La lógica aparece en la creación del lenguaje matemático y en el análisis de este lenguaje.

En el segundo sentido (mucho más general) el término 'intuicionismo' designa aquellas doctrinas o métodos filosóficos que admiten la intuición, de cualquier orden que sea, como forma, e inclusive como forma primaria, de conocimientos. En rigor, sólo aquellos que admiten la base intuitiva última del conocimiento pueden ser llamados intuicionistas. Desde este punto de vista, la oposición corriente entre intuicionismo y racionalismo sólo puede ser entendida cuando este último asume un aspecto formalista. De hecho, el intuicionismo no se ha opuesto al racionalismo clásico en la medida por lo menos en que éste ha mantenido el carácter intuitivo de las "primeras verdades" y el conocimiento inmediato de las nociones últimas, de las "naturalezas simples".

Durante el presente siglo se han desarrollado por igual tendencias filosóficas intuicionistas y antiintuicionistas. Común a las primeras es la suposición de que la intuición resulta un método justificado de conocimiento. Común a las segundas es el destacar que la obediencia a la intuición no garantiza siempre resultados válidos. Fuera de estas coincidencias hay escaso acuerdo entre las diversas tendencias intuicionistas y antiintuicionistas entre sí. Los intuicionistas difieren entre sí según el concepto de intuición que consideren predominante (intuición "vital" de Bergson, intuición fenomenológica e ideal de Husserl, intuición emotiva de Scheler, etc., etc.), según su mayor o menor identificación del intuicionismo con el irracionalismo, según su posición frente al racionalismo moderno, al racionalismo en general, etc. Los antiintuicionistas difieren entre sí según el predominio concedido a diversos tipos de conocimiento no intuitivo y, por lo tanto, según sean racionalistas (en diversos sentidos), formalistas, operacionalistas, etc., etc. Ciertos autores han puesto de manifiesto, empero, que no es legítimo contraponer radicalmente el intuicionismo al antiintuicionismo y que la admisión de la intuición o el rechazo de ella deben depender en cada caso de la realidad estudiada o del punto de vista desde el cual se estudie. Así, el intuicionismo sería aceptable en las descripciones sensibles, en muchas de las ciencias humanas, pero inaceptable en las pruebas formales, en las ciencias físico-matemáticas, etcétera.

En el tercer sentido (ético), 'intuicionismo' es el nombre que reciben una serie de doctrinas morales especialmente desarrolladas en Inglaterra (Henry Sidgwick, G. E. Moore, H. A. Prichard y W. D. Ross). No todos estos autores se califican a sí mismos de intuicionistas —G. E. Moore no usa, por lo general, este nombre—, pero en todos ellos la intuición de lo ético desempeña un papel fundamental. Ahora bien, "lo ético" puede entenderse de varios modos, y en particular de dos. Por un lado, puede referirse a un principio o "axioma" considerado como evidente; es el caso de Sidgwick. Por otro lado, puede referirse a una cualidad irreductible a cualesquiera otras; es el caso de Moore, Prichard y Ross. En Moore, esta cualidad es "lo bueno"; en Prichard es "la obligación moral"; en Ross, es "lo justo" y también "lo bueno". Debe advertirse que ninguno de estos autores confina las cualidades éticas irreductibles *a* los ejemplos mencionados; por ejemplo, Moore destaca asimismo "la obligatoriedad" como cualidad. Lo común a estos tres autores es que consideran que ciertos términos éticos designan cualidades que no pueden ser traducidas a otras; cualidades, por tanto, aprehensibles directamente y por "intuición".

Agreguemos que también puede considerarse como intuicionista la ética de Scheler en cuanto defiende la posibilidad de una intuición material *a priori*, pero el sentido de 'intuición' en este autor es bastante distinto del que tiene en los filósofos ingleses citados. Una vez reconocido el hecho de que todos estos pensadores son "intuicionistas" en ética, deben establecerse todavía diferencias fundamentales en sus ideas de "intuición" y aun de "cualidad irreductible".

Para el primer sentido (además de las obras generales sobre lógica y filosofía de la matemática citadas en las bibliografías de los artículos LOGÍSTICA y MATEMÁTICA), véase L. E. J. Brouwer, "Intuitionism and Formalism", *Bulletin American Mathematical Society*, XX (1913), 81-96. — Id., íd., "Zur Ergründung der intuitionistischen Mathematik", I. *Mathematische Annalen*, XCIII (1924), 244-57; II. *ibid.*, XCV (1925), 453-72. — Arend Heyting, "Die formale Regeln der intuitionistischen Logik (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phy-Math. Klasse*, 1930, págs. 42-56).—Id., íd., "Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik", *Erkenntnis*, II (1931), 106-15. — Id., íd., *Mathematische Grundlagenforschung, Intuitionismus, Beweistheorie*, 1934. — Id., íd., *Les fondements des mathématiques. Intuitionnisme. Théorie de la démonstration*, 1955. — A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, 1956. — E. W. Beth, *Semantic Construction of Intuitionistic Logic*, 1956 [Mededelingen der Kon. Ned. Ak. van wetenschappen, afd. Letterkunde, XIX, 2]. — Id., íd., *The Foundations of Mathematics*, 1959. — Véase también Mario Bunge, *Intuition and Science*, 1963 (Cap. II).

INVERSO (DEL CONDICIONAL). Véase CONDICIONAL.

INVOLUCIÓN. Véase DISOLUCIÓN, EVOLUCIÓN, LALANDE (ANDRÉ).

IRENEO (SAN) (*ca.* 125 - *ca.* 202) nac. en Esmirna (Asia Menor), obispo de Lyon, en la Galia, discípulo de San Policarpio, es conocido sobre todo por la refutación del gnosticismo (VÉASE) contenida en la obra en 5 libros titulada *Exposición y refutación del falso conocimiento* (*Detectio e eversio falso cognominatae gnoseos*, "Ελεγχος καὶ ἀνατροπὴ της ψευδωνύμου γνώσεως), de la cual quedan fragmentos griegos y una traducción latina —citada bajo el título *Adversus haereses*—, pero fue también autor de otras obras, mencionadas por Eusebio — un escrito contra la ciencia helénica y otro acerca de la demostración de la enseñanza apostólica (la llamada *Demonstratio apostolicae praedicationis*). La citada expresión 'falso conocimiento' designa la gnosis; contra esta falsa gnosis defendió San Ireneo la 'gnosis verdadera', la doctrina apostólica guardada y transmitida por la Iglesia. Los errores capitales de los falsos gnósticos son, según San Ireneo, la distinción entre el Dios su-

premo o Dios Padre y el creador del mundo, la fantástica multiplicidad de realidades intermediarias entre Dios y su creación, y el pretendido carácter esotérico de la doctrina de Cristo. Todos estos errores pueden resumirse en uno: la ignorancia de que la fe —la fe verdadera— es la fuente de la inteligencia. Los gnósticos pretenden saber más de lo que se puede saber, pero por otro lado olvidan que Dios no es conocido por arbitrarias especulaciones sino por su revelación en las Escrituras, por sus obras y por las leyes de conducta que deposita en el alma de los hombres.

La primera edición del *Adversus haereses* fue dirigida por Erasmo, 1526. Luego en Migne, *P. G.*, VII. Ediciones por W. Harvey, 2 vols., 1857, reed., 1948; U. Mannucci, 2 vols., 1907-1908; F. M. Sagnard, 1952 [con trad. francesa]. — Edición de la obra sobre el demostración de la enseñanza apostólica, o *Eipideixis*, por K. Ter-Mekerttschian y E. Ter-Minnassiantz, Leipzig, 1907 [Texte und Untersuchungen, 31, 3]. — Véase también K. Ter-Mekerttschian y Wilson en *Patrologia orientalis*, 12 (1919). — Véase F. Cabrol, *La doctrine de Saint Irenée*, 1891. — J. Kunze, *Die Gotteslehre des Irenaeus*, 1891. — E. Klebba, *Die Anthropologie des heiligen Irenaeus*, 1894. — F. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, 1908. — G. N. Bonwestsch, *Die Theologie des Irenaeus*, 1925. — J. Lebreton, artículos en *Recherches des sciences religieuses*, XVI (1926), 385-406 y 431-43. — Id., íd., *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. II, 1928. — E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenaeus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, 1941. — F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne, et le témoignage de saint Irénée*, 1948. — André Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, 1960. — Vocabulario: R. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne, syriaque de l'"Adversus haereses" de saint Irénée*, 2 vols., 1954. — A. Houssiau, *La christologie de S. Irénée*, 1955 (tesis). — F. Vernet, art. Irénée (Saint) en el *Dictionnaire de théologie catholique*, Vacant-Mangenot, VII, col. 2394-2533.

IRONÍA. El verbo griego εἰρωνεύομαι significa "disimular" y especialmente "disimular que se sabe algo", es decir, "fingir que se ignora algo". El que practica la ironía, εἰρωνεία, dice menos que lo que "piensa", generalmente con el fin de desatar la lengua de un antagonista. La ironía no es, pues, mera ficción; más bien sucede que la ficción es *utilizada* por el irónico con una intención determinada.

Se suelen distinguir entre dos concepciones de la ironía: la "clásica" y la "romántica".

La ironía clásica es principalmente representada por Sócrates: "He aquí la bien conocida ironía de Sócrates; bien lo sabía, y predije que cuando llegara el momento de contestarte, rehusaría hacerlo y disimularía ["ironizaría"] y haría cualquier cosa antes que contestar a cualquier pregunta que cualquiera pudiera hacerte" (Platón, *Rep.*, I, 337 A). Sócrates empleaba el "método" —o más bien el "recurso"— de fingir que no sabía lo bastante acerca de cualquier asunto; el contrincante tenía entonces que manifestar su opinión, que Sócrates procedía a triturar. Con esta ficción de ignorancia Sócrates conseguía que su contrincante se diera cuenta de su propia ignorancia. Así, el que pretendía no saber, sabía; y el que pretendía saber, no sabía.

Aristóteles definió la ironía como "simulación" más bien que como disimulo. La ironía se contrapone a la jactancia, y ambas son extremos de un justo medio que es la veracidad. La ironía no es, pues, modestia, sino más bien falsa modestia (*Eth. Nic.*, II 7 1008, 20-3). Como tal, la ironía puede ser una manera "disimulada" de jactarse. Santo Tomás siguió a Aristóteles en gran parte al indicar que la ironía es una vanidad sutil —contrapuesta a la vanidad "abierta" del jactancioso—; además, la ironía es un modo de eludir la propia responsabilidad con una especie de falso menosprecio. La ironía no es lo mismo que el acto de "velar prudentemente la verdad", que Santo Tomás admite como justificado (*S. theol.*, IIª-IIªᵉ, q. XC, a 3, ad. 4).

La ironía romántica aparece en varios escritores alemanes, entre los cuales se han distinguido Friedrich Schlegel (VÉASE) y K. F. Solger (v.). El elemento común del concepto romántico de ironía es presentar a ésta como expresión de la unión de elementos antagónicos, tales como la Naturaleza y el Espíritu, lo objetivo y lo subjetivo, etc. Por la ironía no se reduce uno de los elementos al opuesto, pero tampoco se funden los dos completamente; la ironía deja traslucir la "tensión" constante entre ellos. Ahora bien, dentro de esta idea común los autores citados presentaron distintas concepciones de la ironía. Para Schlegel, los elementos en "tensión" son, en último término, el resultado de un constante "juego" del Yo libre. La ironía juega con todo y no se entrega definitivamente a nada. Para Solger, la ironía es expresión de la tensión entre la belleza como revelación de Dios y la belleza como negación sensible de la divinidad. Solger llama a esta ironía, "trágica". La diferencia al respecto entre Schlegel y Solger parece ser que mientras para el primero la ironía consiste en no tomar nada en serio, para el segundo consiste en tomarlo todo en serio. Últimamente, sin embargo, las dos ideas coinciden, pues en ambos casos la ironía se caracteriza (como indicó una vez Hegel) por "dominar cualquier contenido".

Kierkegaard trató del concepto de ironía en Sócrates y del concepto romántico, intentando superar a ambos como estudios insuficientes. En otros escritos posteriores al dedicado al concepto de ironía, dicho autor colocó a la ironía en el estadio estético, considerando a la ironía como duda y aceptación de la duda, a diferencia del "humor", que es ya aceptación de una certeza. Por lo demás, Kierkegaard acabó por admitir diversos grados de la ironía, incluyendo uno en el cual la ironía aparece como el modo de ser de la santidad que niega este mundo en virtud de otro por el cual se sacrifica.

Muchas son las definiciones que se han dado de la ironía desde los románticos a la fecha. Daremos algunos ejemplos. Para Bergson, "la ironía surge cuando se anuncia simplemente lo que debiera ser, fingiendo que es así en realidad", a diferencia del humor, que es la "descripción minuciosa de lo que es, afectando creer que efectivamente deberían ser así las cosas". Ciertos autores han estudiado la ironía (y el humor) como "sentimiento de la vida" o como lo que hoy se llamaría un "talante" (véase TEMPLE); así ha ocurrido, entre otros, con Harald H0ffding. Otros han estudiado la ironía desde el punto de vista psicológico, especialmente en relación con el problema de la risa (véase bi-

bliografía). Para Eugenio d'Ors, la ironía se caracteriza por no despreciar las fórmulas, pero a la vez por no aceptar la superstición de las fórmulas. Para Gustavo Pittaluga, la ironía es un impulso. Jankélévitch ha analizado la ironía como "forma de vida", contrastándola con otras (por ejemplo, con el cinismo), etc. etc. En nuestra opinión, la ironía puede ser descrita como una "actitud", de tipo semejante en su forma, aunque distinta en su contenido, de otras actitudes tales como la cínica, la fanática, etc. Característica general de la ironía es la función que tiene de llenar algún "vacío" en la vida humana, por lo cual la ironía sobreviene especialmente cuando se produce una crisis (sea individual, sea colectiva). Ahora bien, hay muchas formas posibles de ironía; por ejemplo, se puede hablar de la ironía conceptuosa y amarga (Quevedo), de la ironía piadosa (Cervantes), de la ironía intelectual (Gracián), para limitarnos a ejemplos de escritores españoles clásicos.

Dos de las formas de ironía son, a nuestro entender, fundamentales.

Por un lado, la ironía puede ser una actitud para la cual el mundo es algo esencialmente innoble, que merece a lo sumo difamación y menosprecio. La ironía se emplea entonces como modo de no participar efectivamente en un mundo desdeñado; en vez de intentar comprenderse tal mundo se procede a comentarlo ligeramente (o, según los casos, corrosivamente) y, en general, a tomarlo como mero juego. Por otro lado, la ironía puede ser una actitud para la cual el mundo no merece la seriedad que algunos ponen en él, pero no por desprecio del mundo, sino por estimar que tal seriedad es siempre de algún modo unilateral y dogmática. Esta ironía renuncia a entregarse completamente a nada, pero sólo porque estima que ninguna cosa es en sí misma completa. Mientras el primer tipo de ironía —que llamamos "ironía deformadora"— descoyunta la realidad, el segundo tipo de ironía —que llamamos "ironía reveladora"— aspira a comprenderla mejor. Es obvio que este último tipo de ironía se acerca más que ninguna otra a la socrática.

Los pasajes de Platón, Aristóteles y Santo Tomás han sido indicados en el texto. Para Kierkegaard, véase *Om begrebet Ironi, med hensyn til Sokrates*, 1841 (pero Kierkegaard se ha referido a la ironía también en *Stadie paa Livets Vei* (1845), en *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846) y en los *Diarios* (de 1833 a 1835). — Para Bergson, *Le rire* (1900), Cap. II. — Para H. Høffding, *Den Store Humor* (1916). — Para Eugenio d'Ors, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega (Antología filosófica)* (1911), pág. 50. — Para Gustavo Pittaluga, *Seis Ensayos sobre la conducta* (1939), pág. 170. — Para V. Jankélévitch, *L'ironie* (1936; 2ª ed. con el título: *L'ironie ou la bonne conscience*, 1952). — Para estudios psicológicos sobre la ironía (el humor, y la risa), incluyendo en algunos casos una interpretación de la ironía como "forma de existencia", véase: Julius Bahnsen, *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gehalt des Metaphysischen*, 1887. — Th. Lipps, *Komik und Humor*, 1898. — F. Brügge, *Die Ironie als entwicklungsgeschichtlicher Moment*, 1909. — R. Jancke, *Das Wesen der Ironie, eine Strukturanalyse ihrer Erscheinungsformen*, 1929.—F. Paulhan, *La morale de l'ironie*, 1909, 2ª ed., 1941. — Marcos Victoria, *Ensayo preliminar sobre lo cómico*, 1941. — A. Aubouin, *Technique et psychologie du comique*, 1948. — M. Latour, *Le problème du rire et du réel*, 1949. — A. Stern, *Philosophie du rire et des pleurs*, 1949 (trad. esp.: *Filosofía de la risa y del llanto*, 1951). — H. Plessner, *Lachen und Weinen*, 1950. — D. Victoroff, *Le rire et le risible. Introduction à la psychologie du rire*, 1953. — Estudios históricos: J. A. K. Thomson, *Irony. An Historical Introduction*, 1926 (la ironía en la historia de la literatura). — F. Wagener, *Ironie. I. Die romantische und die dialektische Ironie*, 1931. — Edo Pivcevic, *Ironie als Daseinsform bei S. Kierkegaard*, 1960. — Nuestras opiniones sobre la ironía, en el ensayo "La ironía", en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 27-42 (refundición del ensayo del mismo título publicado en *La ironía, la muerte, la admiración*, 1946).

IRRACIONAL, **IRRACIONALISMO**. Suele definirse 'irracional' como 'algo que no es racional', es decir como 'algo que es ajeno a la razón' (VÉASE). Sin embargo, también son no racionales, o ajenas a la razón, cualesquiera "cosas" (entidades o expresiones) que puedan llamarse "arracionales", "suprarracionales", "infrarracionales" y "antirracionales". Conviene, por ello, distinguir entre cualesquiera de estas últimas y lo llamado "irracional".

Proponemos las siguientes distinciones: Se puede llamar "arracional" a lo que es simplemente ajeno a la razón; "antirracional" a lo que es contrario a la razón; "suprarracional", a lo que es superior a la razón o está más allá de la razón, en un plano estimado "superior"; "infrarracional", a lo que es inferior a la razón en el sentido de hallarse en un plano en el cual no ha entrado todavía la razón: en el plano de lo "prerracional". Ahora bien, el término 'irracional' puede tomarse en dos sentidos: 1. Como nombre común de todas las especies antes mencionadas de "no racionalidad". 2. Como designando algo "arracional" y, sobre todo, algo "antirracional". 'Irracional' ha sido visado en estos dos sentidos por muchos autores, entre ellos por varios de los que mencionamos luego, de suerte que en numerosos casos es difícil saber lo que un autor quiere decir exactamente con el predicado 'irracional'. En algunos casos, se ha tendido a usar 'irracional' como sinónimo de 'antirracional'. Ello ha ocurrido especialmente al hablarse de "irracionalismo", que ha sido equiparado con frecuencia al "antirracionalismo".

En el presente artículo nos referiremos a lo irracional y al irracionalismo especialmente tal como han sido analizados (y a veces propugnados) por varios autores contemporáneos. Aunque no es siempre fácil en tales autores distinguir entre 'irracional' e 'irracionalismo', y aunque en muchos casos la definición de cualquiera de estos términos es aplicada a la definición del otro término, comenzaremos por referirnos al irracionalismo como tendencia general filosófica y terminaremos precisando varios sentidos de 'irracional'. La inversión del orden más "normal" de tratar nuestro problema —el estudio de lo irracional previo al del irracionalismo como tendencia a subrayar la realidad o el valor de lo irracional— se debe a que, de hecho, se han manifestado lo que podrían llamarse "motivos irracionalistas" antes de intentarse una explicación de la estructura o estructuras de "lo irracional".

Motivos de carácter irracionalista fueron ya importantes en la filosofía griega. Durante mucho tiempo esta cultura fue presentada como perfecto ejemplo de "racionalismo". Rohde, Nietzsche y Burckhardt se opusieron

a esta concepción y destacaron el carácter "dionísiaco" (o, si se quiere, *también* "dionisíaco") y, por tanto, "irracional" de muchos aspectos de la cultura griega. Recientes investigaciones orientadas en la antropología (F. M. Cornford, E. R. Dodds) han mostrado que la cultura intelectual griega se basaba en un *humus* de irracionalismo (de creencias en modo alguno "racionales"). Los pensamientos filosóficos producidos por tal cultura aparecen según ello como una parte del esfuerzo no para suprimir lo irracional, sino para dominarlo, introduciendo una cierta estabilidad en un mundo continuamente amenazado por el temor, la angustia, el "terror pánico".

Pueden mostrarse *a fortiori* motivos de carácter irracionalista en otras culturas, por no decir en toda cultura humana. Ahora bien, puesto que lo que aquí nos interesa es especialmente lo irracional y el irracionalismo en la filosofía, y se ha tenido conciencia clara de ellos solamente al final de la época moderna y en la época contemporánea, nos referiremos especialmente a estos períodos.

En ciertos autores, como Schopenhauer y Eduard von Hartmann, el mundo es descrito como manifestación de algo irracional o, cuando menos, no racional. Además, estos autores —y especialmente Schopenhauer— destacan el carácter irracional de "lo Absoluto". Se ha dicho que cierto grupo de filosofías contemporáneas —Bergson, Keyserling, Spengler y, en general, las llamadas "filosofías de la vida (VÉASE) y de la acción" (VÉASE)— son irracionalistas por cuanto sostienen que la realidad es, en último término, o irracional o no racional. Sin embargo, no es siempre justo calificar estas filosofías (o cuando menos algunas de ellas) como irracionalistas. En algunos casos, lo que se llama "irracional" es más bien algo "sobrerracional"; en otros casos, lo que algunos filósofos hacen es simplemente poner de relieve que la realidad no es accesible racionalmente, o no es tan accesible racionalmente como habían pensado otros filósofos. Hay que andar, pues, con pies de plomo antes de calificar a cualquier filosofía no estrictamente racionalista de "irracionalista". En este sentido tiene razón Rudolf Otto cuando señala que la busca de lo irracional en la época actual se ha convertido casi en un deporte, y que se busca lo irracional dondequiera sin ocuparse de precisar si lo hay efectivamente, o, caso de haberlo, en qué consiste. "Se entienden frecuentemente por este término ['irracional'] —ha escrito dicho autor— las cosas más diferentes, o se emplea en un sentido tan y tan vago, que pueden entenderse por él las realidades más heterogéneas: la pura realidad por oposición a la ley; lo empírico por oposición a lo racional; lo contingente por oposición a lo necesario; el hecho bruto por oposición a lo que puede encontrarse mediante deducción; lo que pertenece al orden psicológico por oposición a lo que pertenece al orden trascendental; lo conocido *a posteriori* por oposición a lo que puede definirse *a priori*; la potencia, la voluntad y el simple placer por oposición a la razón, a la inteligencia y a la determinación fundada en una valoración; el impulso, el instinto y las formas oscuras del subconsciente por oposición al examen, a la reflexión y a los planes racionales; las profundidades místicas del alma y los movimientos místicos en la humanidad y en el hombre; la inspiración, la intuición, la penetración, la visión profética y, finalmente, las fuerzas 'ocultas'; de un modo general, la agitación inquieta, la fermentación universal de nuestra época, la busca de lo nuevo en la poesía y las artes plásticas: todo esto, y aun más, puede ser lo 'irracional' y constituir lo que se llama 'el irracionalismo moderno', por unos exaltado, condenado por otros" *(op. cit. infra*, Cap. XI).

Ahora bien, la solución que propone Rudolf Otto no es muy satisfactoria. Según este autor, hay que partir del "sentido usual de la palabra, el que tiene cuando, por ejemplo, decimos acerca de un acontecimiento singular que se sustrae por su profundidad a la explicación racional: hay aquí algo irracional". En efecto, este procedimiento, además de su vaguedad, ofrece el inconveniente de no tener en cuenta si el predicado 'es irracional' se refiere a una realidad o a alguna forma de expresión de esta realidad. Tampoco tiene en cuenta que en algunos casos puede aplicarse el término 'irracional' a un aspecto de la realidad y no a otro — como también pueden llamarse "irracionalistas" a ciertas doctrinas en un respecto, pero no en otro. Ejemplo de lo último lo tenemos cuando se adopta una actitud irracionalista al referirse a la existencia humana, y una actitud racionalista al referirse a la Naturaleza, o una actitud irracionalista al referirse a "lo real" y una actitud racionalista al referirse a "lo ideal", o una actitud irracionalista al referirse a "lo dado" y una racionalista al referirse a "lo puesto" (Cfr. W. Sesemann, art. cit. *infra*, pág. 216).

Entre las varias doctrinas que se han propuesto para definir 'irracional' e 'irracionalismo' especialmente en el pensamiento contemporáneo, mencionaremos las siguientes.

En su Historia de la filosofía actual, J. Salamucha ha indicado que hay en tal filosofía dos aspectos irracionalistas distintos entre sí, aunque probablemente relacionados en algunos de sus representantes. Por un lado, tenemos el "irracionalismo ontológico", según el cual la realidad misma (el "ser mismo") es irracional, y ello de tal suerte que su irracionalidad se manifiesta en que es contradictoria consigo misma. Representantes de este irracionalismo ontológico son J. Volkelt (irracionalismo metafísico), G. Simmel (irracionalismo vitalista) y Theodor Lessing y L. Klages (irracionalismo antropológico). Por otro lado, tenemos el "irracionalismo noético", según el cual hay inconmensurabilidad entre el conocimiento (o los medios de conocimiento) y la realidad, o cuando menos una parte de la realidad. Representantes de este irracionalismo noético son H. Vaihinger, É. Meyerson y Nicolai Hartmann. La distinción apuntada equivale a la ya aludida de "irracionalismo real" e "irracionalismo conceptual".

Fundándose en una definición de 'irracionalismo' como "empresa especulativa basada en las potencias irracionales de la mente", Cleto Carbonara señala que hay tres tipos de irracionalismo de acuerdo con la "potencia" que se subraya en cada caso: el voluntarismo, el intuicionismo y el asociacionismo.

Según R. Müller-Freienfels, el irracionalismo significa que "no solamente hay que considerar como válido el pensamiento irracional, sino asimismo todas las posibilidades cognoscitivas en su significación" *(op. cit. infra*, [la primera citada], pág. 4). Ello equivale a decir que el irracionalismo (cuando menos en lo teoría del cono-

cimiento) no es un supuesto metafísico, sino un método, el cual permite extender el campo del conocimiento. El irracionalismo en cuestión es el que ha sido propugnado, o cuando menos elaborado, por autores como Dilthey y Bergson, con su interés por los métodos de la intuición (VÉASE) y de la comprensión (v.).

Para Ortega y Gasset, hay una especie de "crecimiento de la irracionalidad" desde la lógica y la matemática —que tampoco son, por lo demás, completamente "racionales", ya que se descubren en ellas "irracionalidades"— hasta el conocimiento de "lo real" (por ejemplo, de lo real humano). "Lo racional por excelencia es... lo ideal, o lo que es lo mismo lo lógico, lo *cogitabile*" (*op. cit. infra; O. C.*, pág. 278). "Al pasar de la matemática a la física la irracionalidad se condensa. Las categorías físicas —sustancia y causa— son casi por completo irracionales" (*loc. cit.*). Lo cual no significa para dicho autor que haya que predicar el "irracionalismo". Por el contrario, es característico de Ortega hacer entrar "la razón en lo vital". El "irracionalismo" es, en todo caso, sólo la necesaria contrapartida del "espíritu racionalista", el cual es consecuencia de una "actitud imperativa" que pretende legislar sobre la realidad, en vez de aceptar la realidad tal como es — y de aceptar, por tanto, "la resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad" (*ibid.*, pág. 279).

Nicolai Hartmann se ha interesado ante todo por elaborar una "fenomenología de lo irracional". Ello lo ha llevado al estudio de la distinción entre lo irracional y elementos usualmente confundidos con él. Según N. Hartmann, se ha confundido entre lo irracional y lo alógico (con lo que no está sometido a lógicas), olvidándose con ello las diferencias fundamentales entre varios tipos de irracionalidad. En el "problema de lo irracional" debe distinguirse ante todo entre los aspectos gnoseológico y ontológico. Lo irracional como lo contrario a lo racional puede entenderse: (1) Como lo que no tiene una razón o fundamento. *(2)* Como lo que no es inmanente a la razón, lo transinteligible. El primer tipo de irracionalidad es de carácter ontológico; el segundo, de carácter gnoseológico. Examinado gnoseológicamente, lo irracional es lo que no se halla dentro de la esfera del conocimiento y, por consiguiente, no puede decirse simplemente que lo racional es lo lógico y lo irracional lo alógico. En primer lugar, no todo lo que no pertenece a la esfera lógica es incognoscible; en segundo término, no todo lo que pertenece a la esfera lógica es cognoscible. Según ello, conviene distinguir entre tres tipos de irracionalidad, cada uno de los cuales es insuficiente por sí solo para caracterizar "lo irracional": (a) Lo irracional alógico, tal como se presenta, por ejemplo, en la mística, la cual vive y experimenta su objeto, lo conoce, aun cuando no de un modo lógico. (b) Lo irracional transinteligible, esto es, lo irracional en el sentido de lo no cognoscible, de lo que trasciende el conocimiento. Este tipo de irracionalidad ontológica es, según Hartmann, más profundo que la irracionalidad alógica antes descrita. (c) Lo irracional como combinación de lo alógico y lo transinteligible, lo eminentemente irracional. Puede, por lo tanto, como ocurre en la mística, haber irracionalismo desde el punto de vista lógico y racionalismo desde el punto de vista ontológico. Sin embargo, a pesar de la necesidad de la distinción entre lo irracional gnoseológico y lo irracional ontológico hay un fundamento común de todos los tipos de irracionalidad en virtud de la implicación mutua de los elementos gnoseológicos y ontológicos en el problema del conocimiento. Este fundamento común se halla en la noción de lo absolutamente transinteligible. Lo irracional existe o, mejor dicho, es comprobado por la no concordancia absoluta de las categorías del conocimiento con las categorías del ser. La concordancia supondría la cognoscibilidad y racionalidad absolutas de toda la realidad, cognoscibilidad que se presenta sólo en la mayor parte de ocasiones en la esfera del objeto ideal. La no concordancia equivale al reconocimiento de la existencia de lo irracional ontológico, esto es, en palabras de Hartmann, de lo transobjetivo transinteligible o, si se quiere, de la pura y simple trascendencia.

Concluiremos indicando que conviene distinguir entre "lo irracional en el objeto" (el objeto, la realidad, como irracionales) y "lo irracional en el método" (el intento de comprender lo real mediante conceptos estimados como no racionales). Rechazar un "método irracional" no significa negar la posibilidad de lo meta-racional; significa más bien averiguar las condiciones cognoscitivas de lo irracional, es decir, la estructura del lenguaje que hace posible hablar con sentido de lo irracional. Desde este punto de vista las posiciones sobre lo irracional pueden ser reducidas a las tres siguientes: (I) Posiciones que rechazan todo irracional (racionalismo, ciertas formas de empirismo); (II) Posiciones que admiten todo irracional (irracionalismo); (III) Posiciones que niegan lo irracional en el método y afirman lo irracional como objeto. En estas posiciones lo irracional suele ser más bien "metairracional". En este sentido puede decirse que tales posiciones adoptan una actitud "metarracionalista" más bien que una actitud "irracionalista".

Además de las obras citadas, véase: W. Sesemann, "Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie", *Logos* II (1911-1912), 208-41. — Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 (2ª ed., 1925, págs. 219-75) (trad. esp.: *Metafísica del conocimiento*, 2 vols., 1957). — Richard Müller-Freienfels, *Irrationalismus. Umrisse einer Erkenntnislehre*, 1922. — Íd., íd., *Metaphysik des Irrationalen*, 1927. — Alfred Bäumler, *Kants Kritik der Urteilskraft. I. Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts*, 1923. — Niccola Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, 1923. — José Ortega y Gasset, "Ni vitalismo ni racionalismo", *Revista de Occidente*, VI (1924), 1-16; reimp. en *O. C.* III (270-80). — E. Keller, *Das Problem des Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart*, 1931. — H. E. Eisenhuth, *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem*, 1931. — Giuseppe Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, 1933. — Rupert Crawshay-Williams, *The Comforts of Unreason. A Study of the Motives behind Irrational Thought*, 1947. — J. H. W. Rosteutscher, *Die Wiederkunft des Dionysos. Der naturmystische Irrationalismus in Deutschland*, 1947 [de Hölderlin a Thomas Mann]. — A. Aliotta, *Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo*, 1953. — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique*, 1957 [Collection de logique mathématique, Serie A.XII]. — Cleto Carbonara, *L'irrazionale in filosofia*, 1958 [mimeog.]. — S. Marck, *Die Aufhebung*

des Irrationalismus, 1958 [Wilhelmshavener Vorträge, 26]. — Varias de las obras indicadas describen y, además, critican el "irracionalismo"; entre obras principalmente críticas citamos: Guido de Ruggiero, *Il ritorno alla ragione,* 1946 [colección de artículos] (trad. esp.: *El retorno a la razón,* 1949). — Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft,* 1954 (trad. esp.: *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler,* 1959). — Sobre lo irracional en la cultura griega véase especialmente: E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* 1951 (trad. esp.: Los *griegos y lo irracional,* 1960).

IRREAL, IRREALIDAD. El predicado 'es irreal' significa "carece de realidad" o, simplemente, "no es real". Así, decir 'X es irreal' equivale a decir 'X no es real'.

Dicho predicado parece ofrecer algunas dificultades. En efecto, decir que algo es irreal es lo mismo que decir que hay algo que es irreal, pero si hay "algo" no puede ser irreal, sino real. El predicado 'es irreal' parece ofrecer, pues, dificultades similares, aunque inversas, a las ofrecidas por el sujeto 'no ser' (o 'el no ser') o 'nada' (o 'la nada'). De tal sujeto no parece que pueda decirse que sea nada, pues decir que no es nada equivale a decir que es algo — esto es, un "algo" que no es nada.

Estas dificultades no son, sin embargo, graves. Por un lado, puede alegarse que hay un modo de usar el predicado 'es irreal', y es aplicándolo al sujeto 'no ser' (o 'el no ser', o 'la nada', o simplemente 'un no ser'). Entonces se dirá que un no ser es irreal, o que todo no ser es irreal. Por otro ludo, puede decirse que el ser irreal indica sólo el no ser real y que, por consiguiente, la expresión 'X es irreal' dice sólo 'No es el caso que (o no es verdad que) X sea real'. Pero además de estas posibilidades de usar el predicado 'es irreal', hay otras que consisten en concebir la posibilidad de la irrealidad.

Por lo pronto, la irrealidad es definible en función de lo que se considere en cada caso sea la realidad (véase REAL Y REALIDAD). Así, si se supone que la realidad es material, y que sólo lo material es real, entonces lo que no sea material será irreal. Pero todavía quedarán varias posibilidades para lo irreal: el ser imaginado, el ser conceptual o nocional, el ser ideal, etc. etc. Lo mismo acontecerá cualquiera que sea la definición que se dé de lo real y de la realidad. Si, por ejemplo, la realidad incluye todo lo que es, podrá decirse que lo que vale es irreal. Si la realidad incluye todo lo que es, y todo lo que es incluye todo lo que existe, todo lo que vale, todo lo pensado, todo lo ideal, todo lo imaginado, etc. etc., entonces cabrá decir que lo irreal no es, pero todavía no queda en claro si al excluir algo de "lo que es" se lo excluye asimismo de "lo que hay". Puede muy bien ocurrir que haya algo que propiamente no "es", porque no le corresponda el "ser" (y ello no sólo porque le corresponda el devenir, sino porque es ontológicamente definible de algún modo distinto del que se expresa mediante los vocablos 'es', 'deviene', etc.). Tal sucede, por ejemplo, cuando se incluye entre lo que hay (pero no entre lo que es) el "sentido".

Cierto que si se incluye en lo que hay "todo" —lo que es, lo que deviene, lo que existe, lo que es posible, lo que es imposible, lo que es contradictorio, lo que es actual, lo que es pensable o pensado, imaginable o imaginado, lo que vale o no vale, lo que tiene o no tiene sentido, etc. etc.—, entonces no habrá "lugar ontológico" para lo irreal. Pero si se incluye en lo que hay "todo", deberá incluirse en él asimismo lo irreal.

Lo anteriormente dicho indica en qué direcciones puede buscarse una significación del predicado 'es irreal'. Consideraremos ahora más directamente varias posibles definiciones de 'irreal' y de 'irrealidad'.

Por un lado, puede definirse lo irreal como lo que no es *efectivamente real* — por tanto, todo lo pensado como pensado, imaginado como imaginado, etc. podrá ser declarado "irreal". Debe tenerse presente que en este caso lo irreal no es necesariamente "menos" que lo real en el sentido de ser, por ejemplo, una "realidad disminuida". Lo irreal no es justamente comparable a lo real. Ni siquiera puede decirse que lo irreal es simplemente una negación de lo real. Por esta última razón puede proponerse para referirse a lo irreal el término 'arreal', el cual es, por así decirlo, más "neutral" que el vocablo 'irreal'.

Por otro lado, puede tomarse como punto de partida la tesis husserliana de que la conciencia es irreal *(Ideen,* I. Introducción; *Husserliana,* III, 6-7) y admitir que todos los fenómenos estudiados por la fenomenología trascendental son caracterizables como irreales. En efecto, tales fenómenos no son "otros fenómenos", sino, en cierto modo, algo "otro" de los fenómenos. Esta idea de lo irreal y de la irrealidad apunta a una condición que puede establecerse como determinante de todo lo irreal, acéptese o no la fenomenología trascendental de Husserl. Esta condición es enunciable como sigue: es irreal todo lo que no se halla *extra animam,* entendiendo por *anima* no el sujeto psicológico, ni sus "contenidos", ni los conceptos —todo lo cual es de algún modo real—, sino el "puro reflejar" el sujeto mismo los "contenidos" del sujeto, los conceptos, etc.

Hasta aquí hemos tratado principalmente del significado de 'irreal'. Algunos autores contemporáneos, aunque asimismo interesados en tal significado, se han preocupado de las características de los que han sido llamados "objetos irreales" —a diferencia de los "objetos reales" y hasta de los "objetos ideales"— y de los diversos tipos posibles de tales "objetos irreales". Tal ha ocurrido con Nicolai Hartmann —al describir como irreales los pensamientos (en cuanto "pensamientos sobre" y no sólo "pensamientos de"), las entidades imaginadas, el contenido de las alucinaciones, los "ideales", etc.— y con Jean-Paul Sartre — al tratar como irreales ciertas imágenes (véase IMAGINACIÓN). Interesante al respecto es el estudio de Augusto Salazar Bondy *(Irrealidad e idealidad,* 1958), el cual ha propuesto una detallada caracterización de los "entes irreales". Según dicho autor, estos entes se caracterizan por las notas siguientes: el ser intencional (o ser que se agota con la pura intención [véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD]); el no ser objetos propios de conocimiento; el ser por sí (nota distinta del ser en sí). Los entes irreales tienen ciertas notas comunes con los entes ideales (por ejemplo, unos y otros carecen de individualidad y son independientes del espacio y del tiempo). Pero ello no significa que los entes irreales y los entes ideales sean idénticos, como algunas veces parecen dar a entender

Husserl y N. Nicolai Hartmann, o parece en todo caso desprenderse de las descripciones proporcionadas por estos pensadores. Por otro lado, la diferencia entre lo irreal y lo ideal no significa, según Salazar Bondy, que la irrealidad sea ajena a toda idealidad. Por el contrario, puede afirmarse que "el núcleo del objeto irreal" es "la esencia ideal del ente irreal". "En el objeto irreal habría así, de una parte, un momento ideal, material, al que, independientemente de su estai implicado en el ente irreal, le corresponden los caracteres del ser trascendente (como ocurre con las estructuras ideales válidas para lo real) y, de otra, una multiplicidad muy determinada e inestable, que depende de la mención singular y se agota en ella. Esta última constituiría el objeto irreal propiamente dicho" *(op. cit.*, págs. 80-1).

Una de las características de los seres irreales de que se ocuparon cierto número de filósofos en el pasado es el ser *ficta* o "ficciones". Nos hemos referido a este punto en el artículo FICCIÓN.

IRREFLEXIVIDAD. Véase RELACIÓN.

IRREVERSIBILIDAD, IRREVERSIBLE. Una serie o un proceso que siguen una dirección determinada y que no puede seguir la dirección inversa es llamado "irreversible". Cuando la serie o el proceso sigue, o puede seguir la dirección inversa es llamado "reversible". El predicado 'es irreversible' equivale, pues, al predicado 'tiene una dirección determinada'; el predicado 'es reversible' equivale al predicado 'no tiene una dirección determinada'. La cuestión de si una serie o proceso es irreversible o reversible ha sido objeto de numerosos debates sobre todo en lo que toca al espacio, al tiempo y a las relaciones de causalidad.

Ha sido, y es, común sostener que el espacio es reversible y que no hay en él ninguna dirección privilegiada. Se ha dicho a este respecto que el espacio es isotrópico, además de ser homogéneo, continuo e infinito. Este espacio es considerado como independiente de los objetos que "contiene" y como no ejerciendo ninguna acción causal sobre tales objetos. Por otro lado, la idea de "dirección" (o "dirección privilegiada") comienza a surgir tan pronto como se abandona la citada concepción del espacio — por ejemplo, cuando se estima que el espacio no es independiente de los objetos; cuando se atiende, por motivos prácticos, al desplazamiento de cuerpos, etc. Asimismo aparece la idea de una determinada dirección en el espacio cuando se da a éste un sentido vectorial.

Ha sido, y es, común asimismo sostener que, por el contrario, el tiempo es irreversible. Según ello, el tiempo 'fluye" o "marcha" en una cierta dirección: hacia el "futuro". No parece concebible que "fluya" o "marche" hacia el "pasado". La concepción del tiempo como irreversible se apoya en muy diversas consideraciones: en la observación de ciertos procesos naturales (sobre todo, el proceso de crecimiento de los organismos), en la experiencia "interna", etc. Algunos piensan que la principal razón que abona la concepción del tiempo como irreversible es que sería absurdo imaginarlo de otro modo. Ahora bien, no parece haber nada absurdo en la idea de que el tiempo puede ser reversible si se concibe el tiempo como una serie continua, homogénea e infinita: tal serie puede "invertirse" sin que haya ninguna alteración en las propiedades del tiempo. En rigor, los procesos naturales son descritos en la mecánica clásica como posiblemente reversibles: la variable *t* (tiempo) no tiene sentido determinado en las ecuaciones de dicha mecánica. Según Eddington, los procesos macrofísicos son en principio reversibles, pero son estadísticamente irreversibles. La irreversibilidad en principio de tales procesos tiene lugar solamente cuando entran dentro de la segunda ley de la termodinámica (véase ENTROPÍA). En cambio, todos los procesos microfísicos son reversibles. Reichenbach ha analizado la cuestión de "la dirección del tiempo" en relación con las anteriores tesis de Eddington; según Reichenbach, es posible concebir (es decir, describir físicamente) un universo en el cual la dirección del tiempo dependa de las fluctuaciones (expansión y concentración) del universo. Ciertos autores, sin embargo, indican que en la física actual (por lo menos en la teoría de la relatividad generalizada) el tiempo sigue apareciendo como irreversible, a causa de la irreversibilidad de las llamadas "líneas cósmicas" (*Weltlinien*) con independencia del sistema de referencia elegido. Se arguye a tal efecto que una cosa es hablar de dilatación del tiempo, de "tiempos locales" y hasta de pulsaciones temporales, y otra muy distinta admitir la reversibilidad del tiempo. Max Black ha indicado que muchas de las confusiones que se manifiestan en nuestro problema obedecen a que persiste la imagen de una "dirección" del tiempo corno si el tiempo efectivamente "fluyera". Las leyes de la física (incluyendo, según Black, la segunda ley de la termodinámica) pueden muy bien no distinguir entre dos posibles modos de disponer la serie temporal y, por lo tanto, no necesitar modificarse en el caso de que resultara que el universo "marcha hacia atrás". Pero tan pronto como analizamos el significado de las relaciones *antes que y después de*, advertimos que *se* trata de relaciones completas. Si, por ejemplo, la relación *tener lugar antes que* fuese incompleta, no habría modo de responder a preguntas tales como "¿Tuvo lugar la derrota de la Armada Invencible antes que la batalla del Marne?" Habría que decir que todo depende del punto de vista — es decir, del modo como fuese completada la relación. Pero siendo la relación en cuestión completa, no tiene sentido decir que para un sujeto determinado A ha tenido lugar antes que B y para otro sujeto B ha tenido lugar antes que A: la relación *tiene lugar antes que* se basta a sí misma.

En cuanto a las relaciones de causalidad, ha sido, y es, común admitir que la causa precede al efecto. Se ha argüido, sin embargo, que tal precedencia es una cuestión de hecho, pero no una necesidad. Si, por ejemplo, se sostiene el principio *causa acquat efectum* (véase CAUSA) desaparece la precedencia de la causa respecto al efecto; no hay aquí todavía, en rigor, reversibilidad, pero no hay tampoco, propiamente hablando, irreversibilidad. Por otro lado, se ha mantenido que en una concepción teleológica de los procesos naturales, hay ciertas causas (las "causas finales") que "preceden" al efecto. 'Preceder' no significa aquí necesariamente 'tener lugar antes que', sino 'determinar' (lo cual significa 'determinar el efecto antes de que se produzca el efecto'). En algunos casos se puede admitir que un cierto acontecimiento es con-

dición suficiente para que ocurra otro acontecimiento temporalmente anterior al primero, pero en tal caso no se trata propiamente de una causa.

Es frecuente considerar los procesos históricos como irreversibles en un sentido todavía más fuerte del que el término 'irreversible' tiene cuando se aplica al tiempo o a las relaciones de causalidad. Sin embargo, en la historia, lo mismo que en la vida humana, parece haber un cierto "primado del futuro", en tanto que el "futuro" determina y orienta el presente. Por razones muy similares puede decirse que el presente determina el pasado, por lo menos en tanto que va modificándolo incesantemente. Por lo tanto, y contrariamente a lo indicado antes, parece que en la historia y en la vida humana hay mayor dosis de reversibilidad que en ningún otro proceso. Pero es más que probable que aquí el sentido de los vocablos 'reversible' e 'irreversible' sea muy distinto del que tienen los mismos vocablos en el caso del espacio, del tiempo y de las relaciones de causalidad. En cierto modo puede decirse que en la historia y en la vida humana hay a la vez irreversibilidad y reversibilidad: la primera, porque se trata de acontecimientos "decisivos"; la segunda, porque cualquiera de estos acontecimientos es constitutivamente "incompleto" y se va completando sólo en la medida en que lo que va pasando revierte sobre lo que ya pasó.

Las discusiones sobre los conceptos de irreversibilidad y reversibilidad, especialmente en el espacio y el tiempo, han sido numerosas; nos limitamos aquí a mencionar los siguientes trabajos: Emile Meyerson, *Identité et Réalité,* 1908 (trad. esp.: *Identidad y Realidad,* 1929), especialmente Cap. VIII. — Hans Reichenbach, *The Direction of Time,* 1956 (trad. esp.: *El sentido del tiempo,* 1959). — Max Black, "The Direction of Time", *Analysis,* XIX (1958), 54-63, reimp. en el libro del autor titulado *Models and Metaphors,* 1962, págs. 182-93. — Wilfrid Sellars, "Time and the World Order", en el volumen *Scientific Explanation, Space, and Time,* 1958, ed. H. Feigl y G. Maxwell [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2]. — Richard Schlegel, *Time and the Physical World,* 1962.

ISAAC DE STELLA, nac. en Inglaterra, fue abad del monasterio cisterciense Stella (Étoile), cerca de Poitiers, desde 1147 hasta 1169. Aunque su obra pertenece más bien a lo que se llama "espiritualidad cristiana" que a la filosofía propiamente dicha, se trata de una espiritualidad llena de sentido especulativo, hasta el punto de que puede ser calificada de misticismo especulativo. Tanto en sus sermones como en su epístola acerca del alma, Isaac de Stella desarrolla ideas fuertemente influidas por el platonismo cristiano. Ello se advierte sobre todo en su concepción de Dios como pura esencia, pero también en su concepción del alma como entidad situada entre Dios y el cuerpo (las tres formas de ser fundamentales) y capaz de elevarse por encima de lo material mediante la razón. Esta razón percibe las formas incorpóreas y constituye la base para la inteligencia, la cual conoce a Dios. Isaac de Stella desarrolla asimismo una doctrina de la gran cadena —o cadena dorada— de los seres, que se eleva hasta la esencia divina.

Tanto los *Sermones* como la *Epistula ad quendam familiarem suum [ad Alcherum] de anima* han sido publicados en Migne, *P. L.,* CXCIV. — Véase F. P. Bliemetzrieder, "Isaac de Stella: sa spéculation théologique", *Rechercest de théologie ancienne e médiévale,* IV (1932), 134-59. — W. Meuser, *Die Erkenntnistheorie des Isaak von Stella,* 1934. — M. A. Fracheboud, "L'influence de saint Augustin sur le cistercien Isaac de l'Étoile", en *Collectanea Ordinis Cisterc. Reform.* [Orden de los Trapistas], 1949, págs. 1-17; 264-78, y 1950, págs. 5-16. — J. B. Burch, *Early Medieval Philosophy,* 1951, págs. 104-19. — Ángel José Cappelletti, "Origen y grados del conocimiento según Isaac de Stella", *Philosophia* [Mendoza], Nº 24 (1961), 23-33.

ISAAC ISRAELI, uno de los primeros filósofos de la serie de pensadores judíos medievales, vivió en Egipto (El Cairo) en la última mitad del siglo IX y primeras décadas del siglo X. Sus obras médicas y filosóficas muestran tanto la influencia aristotélica como la neoplatónica. En especial su *Libro de las definiciones (Sëfer ha-Yesodot, Liber definitionum)* ejerció gran influencia sobre los pensadores judíos y cristianos medievales no sólo por el contenido, sino también por las fórmulas usadas. Isaac Israeli se ocupó también (especialmente en su *Libro de los elementos* (Sëfer ha-Hibbūr, *Liber Elementorum*), del problema de las diferentes causas, de la naturaleza de la inteligencia y sus grados, del alma (la cual es concebida como una luz que penetra en el cuerpo) y sobre todo del conocimiento racional y de sus formas.

Los escritos de I. I. fueron traducidos del hebreo al latín por Gerardo de Cremona (véase TRADUCTORES DE TOLEDO [ESCUELA DE]). Edición de obras: *Opera omnia Ysaac,* Lugduni (Lyon), 151. — Ed. (latina) del *Libro de las definiciones* por J. T. Muckle en *Archives d'histoire doctrínale et littéraire du moyen âge,* XI (1937-1938), págs. 299-340; ed. (hebrea) del mismo *Libro* por H. Hirschfeld, en *Festschrift zum Geburtstag M. Steinschneider,* 1896, págs. 131-42; ed. (árabe) de fragmentos del mismo *Libro* en *The Jewish Quarterly,* XV (1903), 689-93. — Trads. al inglés, con comentarios: *Scripta Judaica. I: Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century,* por A. Altmann y S. M. Stern, 1958 [trad. de: *Libro de las definiciones; Libro de las Substancias; Libro sobre el Espíritu y el Alma; y* otros textos]. Véase J. Guttman, *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomón Israeli,* 1911 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, X, 4]. — H. Wolfson, "I. I. on the Internai Sensés", en *Jewish Studies in Memory of G. Kohut,* 1935, págs. 583-98. — León Dujovne, *Introducción a la historia de la filosofía judía,* 1949 (Cap. V).

ISIDORO (SAN) de Hispalis (Sevilla) *(ca.* 560-635) nac. en Cartagena, obispo de Sevilla desde 599 como sucesor de San Leandro, influyó grandemente sobre la cultura medieval por su obra enciclopédica *Originum sive etymologicarum libri viginti* —llamada usualmente las *Etimologías*—, por sus tratados teológicos y apologéticos *(Sententiarum libri tres; De fide catholica contra Judaeos),* sus obras teológico-cosmológicas o cosmográficas *(De ordine creaturarum; De rerum natura) y* sus obras históricas *(Liber de viris illustribus; Historia de regibus Gothorum, Wandalorum* et *Suevorum).* En todos estos trabajos dominan, como ha indicado S. Montero Díaz, dos intereses: la sistematización y la universalización del saber. Ello resulta patente sobre todo en las *Etimologías,* la gran enciclopedia de la Edad Media. Se trata de una obra en la cual se definen (con auxilio de consideraciones etimológicas) los principales términos y expresiones vigentes en la cultura latina de su épo-

ca. Una breve indicación del contenido de cada libro permite comprender el alcance de la obra: I (gramática), II (retórica y dialéctica), III (cuatro disciplinas matemáticas: aritmética, geometría, música, astronomía), IV (medicina), V (Leyes y tiempos), VI (libros y oficios eclesiásticos), VII (Dios, los ángeles y las órdenes de los fieles), VIII (Iglesia y sectas), IX (lenguas, gentes, etc.), X (algunos vocablos), XI (hombre y monstruos), XII (animales), XIII (mundo y sus partes), XIV (la tierra), XV (edificios y campos), XVI (piedras y metales), XVII (agricultura), XVIII (guerra y juegos), XIX (naves, edificios, vestidos), XX (provisiones e instrumentos domésticos). El método es casi siempre el siguiente: origen etimológico del término tratado; casos en los que se usa; conceptos que caen bajo él y explicación del significado de los mismos; los ejemplos —procedentes de la literatura latina, de las Sagradas Escrituras, de textos filosóficos (Platón, Aristóteles, Porfirio, Cicerón, Mario Victorino, etc.)— son frecuentes.

Ediciones de Obras (*Opera*): G. Zainer de Reutlingen (Augsburg, 1472); Margerin de la Bigne (París, 1580); Juan Grial *et al.* (Madrid, 1959) [es la llamada *regia Matritensis*], reed., B. Ulloa (Madrid, 1778); Jacques de Breuil (París, 1601), reed. (Colonia, 1617); Faustino Arévalo, S. J. (Roma, 1803); Gustav Becker (Berlín, 1857). Esta última ed. ha sido reimp. en Migne, *PL.* LXXXI-LXXXIV. — Entre eds. de obras separadas citamos: *Etimologías*, por W. M. Lindsay (Oxford, 2 vols., 1911). A base de esta ed. hay la trad. esp. por L. Cortés Góngora (Madrid, 1951), con introducción de Santiago Montero Díaz [págs. 1-82; bibliografía en págs. 83-87]; *Traité de la Nature*, ed. Jacques Fontaine (París, 1960) [Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, 28] [es trad. de *De natura rerum*, redactado por S. Isidoro, *ca.* 613]. — Informaciones bibliográficas: B. Altaner, "Der Stand der Isidorforschung", *Miscellanea Isidoriana*, 1936, págs. 1-32 [de 1910 a 1935]. — Jacques Fontaine, en B. Altaner, *Patrologie*, 1958, págs. 889-926 (trad. esp.: *Patrología*, 5ª ed., 1962). — Jocelyn N. Hillgarth, "The Position of Isidorian Studies: A Critical Review of the Literature since 1935", en *Isidoriana*, 1961 [Cfr. *infra*; hay tirada aparte]. — Véase también Ch. H. Beeson, *op. cit. infra*.

Véanse: E. Brehaut, *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*, 1912. — Ch. H. Beeson, *Isidorstudien*, 1913 [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, IV, 2]. — A. Schmekel, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. II [*I. von S., sein System und seine Quellen*], 1914. — Dom P. Sejourne, *Le dernier Père de l'Église. Saint Isidore de Séville et son rôle dans l'histoire du Droit canonique*, 1929. — Francisco Vera, *San Isidoro, matemático*, 1931. — Id., íd., *S. I.*, 1936. — Justo Pérez de Urbel, *S. I. de S.*, 1940. — Luis Araujo-Costa, *S. I., arzobispo de S.*, 1942. — J. L. Romero, "S. I. de S. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda", *Cuadernos de Historia de España*, VIII (1947), 5-71. — Ismael Quiles, S. J., *S. I. de S.*, 1949. — Jacques Fontaine, *I. de S. et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols., 1959. — Francisco Elías de Tejada, *Ideas políticas y jurídicas de S.. I. de S.*, 1960. — José Madoz, *S. I. de S. Semblanza de su personalidad literaria*, 1960. — J. Madoz, L. López Santos *et al.*, número especial de *Archivos Leoneses* [León], XIV, Nos. 27-28, 1960 [con bib.]. — R. Menéndez Pidal, J. Pérez de Urbel *et al.*, *Isidoriana*, 1961 [Ponencias con motivo del 14º centenario del nacimiento de S. I. León, 1960]. — L. López Santos, ed., *Crónica general de los actos celebrados en León* (1960), 1961.

ISOMORFISMO. Aunque el término 'isomorfismo' ha sido poco usado en la literatura filosófica, su concepto puede rastrearse en diversas tendencias, especialmente en las que más se han ocupado del problema de la relación entre el lenguaje y la realidad. En el presente artículo nos referiremos solamente a algunas de las concepciones más explícitas sobre la cuestión del isomorfismo; dejaremos, pues, de lado la relación que la idea del isomorfismo mantiene con varias nociones clásicas, tales como las de adecuación y analogía.

La noción filosófica de isomorfismo no es ajena a las nociones química y matemática, sobre todo a la última. En química se llaman *isomorfos* a los cuerpos de diferente composición química e igual forma cristalina. En matemática la noción de isomorfismo es desarrollada en la teoría de los grupos. Esta teoría estudia los modos según los cuales cada uno de los términos de un grupo dado (por ejemplo, x_1, x_2, x_3, x_4) es sustituido, siguiendo un mismo modelo, por cada uno de los términos de otro grupo dado (por ejemplo, x_2, x_3, x_4, x_5). Dentro de las relaciones posibles entre grupos hay la relación isomorfa. Según ella, dos grupos se llaman (simplemente) isomorfos cuando se establece una correspondencia unívoca entre los elementos de los dos grupos, y cuando el producto de dos elementos de un grupo corresponde al producto de otros dos elementos correlativos con los anteriores. Dos grupos (simplemente) isomorfos pueden llamarse, pues, idénticos cuando solamente difieren en el modo de representación. Esta definición, aunque imprecisa para el matemático, es suficiente para nuestro propósito. En efecto, la noción filosófica de isomorfismo debe partir del problema de la posibilidad de representar una entidad por medios distintos de la reproducción de esta entidad, pero también por medios que permitan establecer una correspondencia entre cada uno de los elementos de la representación y cada uno de los elementos de la entidad. Ejemplos de tales entidades y sus representaciones son: un país y el mapa que lo representa; un fenómeno histórico y su narración. Ahora bien, los problemas que implica tal representación no son sólo matemáticos. Puede decirse, por consiguiente, que la noción matemática de isomorfismo sirve de punto de partida para la comprensión de la noción filosófica, pero que ésta no queda agotada en aquélla.

Una diferencia nada desdeñable entre las dos nociones mencionadas es la siguiente: en filosofía hay que distinguir, cosa que no ocurre en matemática, entre la entidad "dada" y la entidad "representada". Cierto que algunos filósofos no parecen admitir tal distinción. Por ejemplo, en las filosofías cartesiana o spinozista, donde la idea es *definida* como la cosa misma en tanto que vista, la idea y la cosa son por igual representaciones distintas de la misma realidad. Pero inclusive en tales filosofías el isomorfismo entre la realidad y su representación es de índole distinta del matemático. Ahora bien, el problema del isomorfismo se plantea especialmente, según antes apuntamos, cuando la representación de referencia se efectúa mediante un lenguaje. Puede

entonces discutirse a fondo la cuestión de si hay una correspondencia isomorfa entre el lenguaje y la realidad descrita o representada mediante el lenguaje. Dos teorías se han enfrentado en la época contemporánea. Según una de ellas, no puede haber correspondencia isomorfa entre el lenguaje y la realidad; según otra, hay tal correspondencia. La primera teoría es, en rigor, el resultado común a que llegan doctrinas filosóficas en otros respectos muy distintas: las que niegan el isomorfismo por suponer que el lenguaje falsea la realidad; las que lo combaten en nombre de una concepción constructivista del lenguaje; las que lo rechazan por suponer que el lenguaje es la realidad, etc. La segunda teoría tiene más unidad. Su principal defensor en nuestro siglo, Wittgenstein, la propuso con extrema claridad al indicar que el lenguaje describe aquello de que se trata y que la relación entre lenguaje y realidad es algo inmediatamente dado, pues es objeto de observación y no de formulación. En otros términos, y según el famoso apotegma del *Tractatus*: "Lo que puede ser mostrado, no puede ser enunciado." Esta tesis constituyó uno de los principios capitales en la obra de Carnap sobre la estructura lógica del mundo. Después cayó en el olvido o cuando fue resucitada lo fue para combatirla. Varias objeciones se formularon contra ella tanto por filósofos de tendencia formalista como por otros de tendencia empírica. Estas objeciones no pueden considerarse, sin embargo, como definitivas. Así, Thomas Storer (Cfr. "Linguistic Isomorphisms", *Philosophy of Science*, XIX [1952], 77-85) ha indicado que solamente la concepción lingüística isomórfica permite evitar que el análisis formal del lenguaje se convierta en un juego con símbolos. Según Storer, hay por lo menos ciertos lenguajes que son lenguajes acerca de algo "a causa de una cierta estructura que poseen en común con la realidad que describen". Estos lenguajes, entre los cuales figuran muchos de tipo no universal traducibles a lenguajes universales, muestran su estructura isomorfa mediante la aplicación de un principio llamado "principio de traducción unívoca" según el cual "si existe un lenguaje que posee relaciones de ordenación iguales a las que posee el hecho expresado, y si la expresión en tal lenguaje tiene una estructura idéntica a la del hecho, entonces la expresión en cualquier otro lenguaje que sea la traducción unívoca de la expresión en el primer lenguaje será ella misma estructuralmente isomorfa con la del hecho".

ITÁLICOS. En las *Sucesiones de los filósofos*, de Soción de Alejandría, y también en las *Vidas de los filósofos*, de Diógenes Laercio, se habla de una clasificación de escuelas filosóficas que ha sido considerada como clásica: la de los jónicos y la de los itálicos. Habiendo tratado de la primera en el artículo jónicos (VÉASE), nos referiremos ahora a la segunda, la llamada serie itálica. Ésta recibe su nombre del primer filósofo de la serie, Pitágoras, por su estancia en Italia. Según Diógenes Laercio, al principio de sus *Vidas*, el orden de sucesión de esta serie es: Ferécides (maestro de Pitágoras), Pitágoras, su hijo Telauges, Jenófanes; Parménides, Zenón de Elea, Leucipo, Demócrito, su discípulo Nausifanes y otros discípulos maestros de Epicuro, Epicuro. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Diógenes Laercio trata en las partes posteriores de su libro varios de los citados filósofos como pensadores independientes, no incluidos en ninguna serie. En cuanto a Soción, presenta la serie Pitágoras, Telauges, Jenófanes, Parménides, Zenón, Leucipo, Demócrito, Pirrón y los pirrónicos, Nausifanes, Epicuro.

Para bibliografía véase FILOSOFÍA GRIEGA, PRESOCRÁTICOS.

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

J

JACOBI (DRIEDRICH HEINRICH) (1743-1819) nac. en Düsseldorf, fue destinado por su padre al comercio, pero aunque tomó en sus manos, al fallecer su padre, las riendas del negocio, se interesó mucho más por las artes, la filosofía y la religión. Residió un tiempo en Ginebra (1759-1762), en Pempelfort (1764-1773) —donde fue centro de atracción de un importante círculo intelectual—, Munich (donde fue consejero de la Corte del Elector de Baviera) y Wandsbeck, en Hamburgo. En estas y otras ciudades trabó relaciones con grandes personalidades de su tiempo (Goethe, Lessing y otros). En Munich, donde falleció, organizó la Academia de Ciencias, de la que fue el primer presidente.

Después de varias colaboraciones, principalmente en el *Deutscher Merkur*, fundado en colaboración con Wieland, publicó una primera colección de sus escritos en 1781. Un año antes tuvo con Lessing una discusión sobre Spinoza que dio origen a una célebre polémica con Mendelssohn (Cfr. las "Cartas" a Mendelssohn en la bibliografía), donde Jacobi comenzó a desarrollar lo que fue luego su "filosofía antirracionalista" y "anticriticista", usualmente llamada "filosofía de la fe (o de la creencia)" (*Glabensphilosophie*). En el curso de tal polémica —la llamada "disputa del panteísmo"— Jacobi sostuvo que el dogmatismo racionalista desemboca en la concepción spinoziana de la substancia única y que por tal motivo todo racionalismo consecuente acaba en el panteísmo y, en rigor, en el ateísmo. Jacobi sometió a crítica la filosofía de Kant —sin la cual, por lo demás, no pueden entenderse algunas de las ideas del primero— y en particular el criticismo kantiano y el rechazo de la posibilidad "teórica" de la metafísica. En la conocida frase de Jacobi sobre "la cosa en sí" de Kant, "sin la cosa en sí no se puede entrar en el recinto de la *Crítica de la razón pura*, pero con la cosa en sí no se puede permanecer en él", de modo que, en último término, el criticismo kantiano resulta inoperante y hasta paradójico. Jacobi se opuso asimismo al pensamiento de Fichte y de Schelling, considerando la "filosofía de la identidad" de este último como un "spinozismo vuelto al revés" y como una negación de toda "determinación" en nombre del Absoluto.

Según Jacobi, hay que distinguir entre el entendimiento (VÉASE), que es simplemente discursivo, y la razón, la cual es intuitiva e "inmediata". La realidad es cognoscible para Jacobi de un modo directo, sin pasar por las artificiales construcciones de un "sujeto trascendental" y sin reducirla a una "razón práctica". Por tanto, la base de la filosofía no es "el discurso", sino la "fe" — la "creencia". Ahora bien, aunque tal fe o creencia parezca ser una "intuición sentimental" de índole más o menos "romántica" y, en todo caso, opuesta a cualquier predominio de lo intelectual o de lo volitivo, Jacobi insiste en que no se trata de una mera "vaguedad". En todo caso, no es para Jacobi algo puramente arbitrario. Jacobi afirma que "hemos nacido en la fe *(Glaube) y* tenemos que permanecer en la fe", y que toda certidumbre tiene que sernos dada dentro de la fe. Mas la fe —que es una "certidumbre inmediata" (*unmittelbare Gewissheit*)— no tiene por misión eliminar los conceptos, sino proporcionar un fundamento a nuestros conceptos. La fe es, pues, algo "primario" —una especie de "dato primario"— en tanto que el razonamiento —o lo que Jacobi llama "convicción según razones"— es secundario. La "fe" en este sentido no equivale necesariamente a la creencia en realidades trascendentes y menos aun a afirmaciones más o menos patéticas sobre realidades "ocultas". Se trata más bien de una "toma de posesión" de las certidumbres inmediatas, tales como la de la existencia de nuestro ser y la de la existencia de los seres que nos están siendo presentes. Sólo en este sentido puede hablarse de una "revelación de la Naturaleza" *(Offenbarung der Natur)*. Es cierto que al acentuar el poder de una cierta "facultad" que trasciende el "mero entendimiento", Jacobi echó por la borda las cautelas kantianas y la distinción pulcra entre "entendimiento" y "razón" (o, mejor, entre "entendimiento" e "intuición intelectual"). Por tanto, puede calificarse el pensamiento de Jacobi de "intuicionista" y "romántico". Pero Jacobi no se oponía —o, cuando menos, tal declaraba— al "entendimiento" y al "pensar discursivo": pretendía darles un fundamento más sólido en tanto que, apoyados en la fe, no tuvieran ya que limitarse a describir un mundo simplemente fenoménico, sino un mundo plenamente "real".

Las dos "novelas epistolares" de Jacobi —*Allwill's Briefsammlung y Woldemar*— aparecieron primero en revistas; la segunda de estas novelas pasó por varias redacciones y tuvo varios títulos — *Freundschaft und Liebe*; *Der Kunstgarten, ein philosophisches Gespräch*. Con este último título —que también lleva el libro— fue publicada en 1781 en la colección de escritos a que nos referimos *supra*. — Entre las obras filosóficas más importantes de J. destacamos: *Uebcr die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, 1785 *(Cartas a M. M. sobre la doctrina de S.)*. — *David Hume, über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787, 2* ed., 1795 *(O. H., sobre la fe, o idealismo y realismo)*. — *Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstand zu bringen*, 1801 *(Sobre la empresa del criticismo de reducir la razón al entendimiento)*. — *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811 *(Sobre las cosas divinas y su revelación)* [Contra Schelling]. — J. escribió numerosos trabajos breves publicados primero en re-

vistas o inéditos hasta la aparición de las "Obras completas" (Cfr. *infra).* Mencionamos (indicando fechas de aparición): *Ueber Recht und Gewalt* (1781); *Etwas dass Lessing gesagt hat; ein Commentar ZUT Reisen der Päpste* (1782); *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernuft, welche nicht die Vernunft ist* (1788); *Sendschreiben an Fichte* (1799); *Ueber die Unzertrennbarkett des Begriffesder Freiheit und Vorsehung vom Begriffe der Vernunft* (1799). — Edición de obras: *Werke,* 6 vols., 1812-1825, ed. F. von Roth. En esta edición hay parte de la numerosa correspondencia de J. (por ejemplo, cartas con Hamann). La mayor parte de la correspondencia se encuentra, sin embargo, en ediciones aparte; citamos: *Auserlesener Briefwechsel,* 2 vols., 1825-1827, ed. F. von Roth; *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. J.*, 1846, ed. M. Jacobi; *F. H. Jacobis Briefe an Bouterwerk aus den Jahren 1800 bis 1819,* 1868, ed. W. Meijer; *Briefe W. von Humboldts an F. H. J.*, 1892, ed. A. Leitzmann. — Véase también la importante correspondencia de J. con Herder en tomo II (págs. 248-332) de *Herders Nachlass,* ed. H. Düntzer, y más cartas con Hamann en el tomo V de la ed. de Hamann por G. H. Gildemeister. Otro tomo de correspondencia ed. R. Zöppritz, en *Aus Jacobis Nachlass,* 1869. — Edición completa: *Werke - Nachlass - Briefwechsel,* ed. O. F. Bollnow, M. Brüggen, E. Galley *et al.*: Reihe I: *Werke und Nachlass, 6* vols.; Reihe II: *Briefwechsel, 8* vols. (desde 1960).

Sobre J. véase: J. Kühn, *J. und die Philosophie seiner Zeit,* 1834.—Eberhard Zirngiebl, *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie,* 1867. — F. Harms, *Über die Lehre von F. H. J.*, 1876. — L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de J.*, 1894. — F. A. Schmidt, *Jacobis Beligionsphilosophie,* 1905. — A. W. Crawford, *The Philosophy of J.*, 1905. — A. Frank, *Jacobis Lehre von Glauben,* 1910 (Dis.). — Von Weiler y Thiersch, *Jacobis Leben und Werke,* 1918. — O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis,* s/f. (1933). — H. Hôlters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. J.*, 1938 (Dis.). — R. Panniker, *F. H. J. y 7a filosofía del sentimiento,* 1948.

JACOBO DE FORLIVIO [Jacopo da Forli, Jacobus Forliviensis, Giacomo della Torre] († 1413 [1414 en su calendario], enseñó medicina y luego filosofía natural en Padua (probablemente entre 1402 y 1413), siendo considerado uno de los miembros de la llamada "Escuela de Padua" (v.). Como otros pensadores de esta "escuela", Jacobo de Forlivio se ocupó de cuestiones de método para el descubrimiento o *inventio* de las causas de los fenómenos naturales. En comentarios a Galeno, análogos a los de Hugo de Siena (v.), Jacobo de Forlivio siguió la doctrina que establece una distinción entre el método de la *resolutio* (análisis) y el de la *compositio* (síntesis). Distinguió, además, entre una *resolutio* lógica y una *resolutio* real o natural. Esta última es la que permite descubrir las causas de un fenómeno, es decir, "resolver" el fenómeno en sus causas. Jacobo de Forlivio trató también cuestiones de filosofía natural, principalmente en el espíritu de los mertonianos (VÉASE) — aunque usando asimismo el método gráfico propuesto por Nicolás de Oresme y algunas nociones elaboradas por Juan Buridán. En este respecto se ocupó de la cuestión, entonces candente, *de intensione et remissione formarum* (véase INTENSIÓN), así como de la cuestión, estrechamente relacionada con ella, *de reactio*, o estudio de la relación de unas cualidades contrarias.

Obras: *Jacobi de Forlivio super Tegni Galeni* (Padua, 1475). — *Questiones super aphorismos Hippocratis cum supplemento questionum Marsilii de Sancta Sophia* (Venecia, 1495). — *De intensione et remissione formarum* (Venecia, 1496). — Véase Marshall Clagett, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics,* 1951 (Dis.), especialmente págs. 40-43, 50-51, 81-85. — Id., íd., *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* 1959, esp. págs. 648-52 [The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modem Science,* 1961, esp. págs. 35-36. — Varias de las obras mencionadas en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) se refieren a Jacobo de Forlivio.

JACOBO DE VITERBO [Santiago de Viterbo], Jacobus de Viterbo, Capocci *(ca.* 1255-1308), llamado *doctor speculativus,* ingresó en la Orden de los Ermitaños de San Agustín y estudió en París, donde profesó desde 1293 hasta 1300 sucediendo en la cátedra a su maestro Egidio Romano. En 1302 fue nombrado arzobispo de Benevento; e inmediatamente después, de Ñapóles. Jacobo de Viterbo se adhirió a la doctrina de la distinción real entre la esencia y la existencia, pero aun cuando se manifestó fiel seguidor de Egidio Romano, su posición al respecto se acercó todavía más a la de Santo Tomás, por cuanto rechazó que esencia y existencia fueran dos cosas separables y mantuvo que cada entidad es un ser unido a algo que se le sobrepone y le permite existir. Jacobo de Viterbo se opuso al maestro Eckhart en la cuestión de si se puede decir de Dios que es un ente, *ens,* contra la opinión negativa de dicho filósofo y místico. También se debe a Jacobo de Viterbo el desarrollo de la idea de que si no hay nada en el alma que no haya estado antes en los sentidos, la propia alma, como indicó posteriormente Leibniz, constituye una excepción. En sus doctrinas político-eclesiásticas Jacobo de Viterbo siguió muy de cerca la teoría de Egidio Romano expresada en el tratado *De potestate ecclesiastica.*

La mayoría de los escritos filosóficos de Jacobo de Viterbo permanecen inéditos. Fragmentos de sus cuatro *Quodlibeta* se hallan en H. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolasfique,* II, 2, 1880, págs. 159-64. Jacobo escribió una *Abbreviatio Sententiarum Aegidii,* unas *Quaestiones de predicamentis in divinis* (entre las que se menciona como importante la que trata de *Utrum Deus dicatur vere ens)* y un escrito *De regimine christiano* [Cfr. sobre el mismo H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église: J. de Viterbo, "De regimine christiano" (1301-1302). Étude des sources et édition critique,* 1926.] — Véase M. Grabmann, "Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata", *Acta Hebdomadae thomisticae,* 1924, págs. 162-76. — Id. íd., "Die Lehre des Jakob von Viterbo (t 1308) von der Wirklichkeit des gôttlichen Seins", *Philosophia perennis,* ed. J. Habbel, 1930, págs. 211-32. — F. Casado, O. S. A., "El pensamiento filosófico de Santiago de Viterbo", *Ciudad de Dios,* CLXV (1953), 103-44, 282-300. — E. Massa, *I fondamenti metafisici della "Dignitas hominis" e testi inediti di Egidio da Viterbo,* 1954 [Biblioteca del "Salesianum", 32].

JACOBY (GÜNTHER) nac. (1881) en Königsberg, profesor invitado en Harvard (1910), en Tokio (1912-1913), en Estambul (1915-18) y

desde 1919 a 1928 profesor titular en Greifswald, fue considerado en su primera época como pragmatista, aun cuando tal opinión no tenía más base que su discusión con W. James. El trabajo más significativo e influyente de Jacoby ha sido realizado en el campo de la "ontología crítica", es decir, en el campo de una disciplina esencialmente descriptiva y no especulativa. La ontología tiene por misión, según Jacoby, efectuar un minucioso reconocimiento de las estructuras reales, y ello precisamente antes de que pueda plantearse cualquier problema de orden metafísico o siquiera gnoseológico. Se trata de describir "lo que hay" como tal y bajo las más distintas formas en que pueda presentarse: como entidades actualmente presentes, como modos de ocultación, como fundamentos de una estratificación. La ontología se sitúa, pues, antes de toda interpretación. El análisis ontológico comienza con lo dado en el mundo de la experiencia ingenua e inmediata, en el mundo de las representaciones inmanentes, las cuales pueden ser, a su vez, externas e internas o, mejor dicho, pueden referirse a lo real exterior o a lo consciente interior. Cada uno de estos grupos de representaciones posee caracteres ontológicos particulares y, al mismo tiempo, cada sistema se descompone en diversas formas relativamente autónomas. En el esquema tripartito adoptado por Jacoby, el mundo de las representaciones inmanentes comprende, pues, los dos primeros aspectos ofrecidos por lo real. Lo cual no significa forzosamente una escisión de los "objetos mismos". En verdad, cualquier objeto participa de diferentes estructuras, de tal modo que la unidad del objeto se basa, en último término, en la unidad de la trama ontológica que sostiene su realidad; así, por ejemplo, un objeto externo dado a la conciencia tiene una estructura ontológica perteneciente a lo real externo, otra que corresponde a su ser dado y otra determinada por las relaciones psicofísicas. Ahora bien, la descripción ontológica sólo puede ser completa cuando se introduce, junto a la ontología de la inmanencia, una ontología de la trascendencia (que no es gnoseológica ni tampoco propiamente metafísica). Esta ontología es posible porque lo situado en el ámbito de la trascendencia es alcanzado desde la base de lo inmanente y no mediante un salto que destruya toda relación mutua. Sin embargo, no se trata de un proceso de inducción, sino más bien del traslado o traducción a otro plano del resultado de los análisis conseguidos por medio de la ontología inmanente. Pues lo trascendente no es lo que está más allá de lo experimentable, sino más bien aquello que permite dar un sentido a lo experimentable. Así, aunque la realidad en sí, objeto de la ontología trascendente, sea la base de toda posible inmanencia, no es ella misma inmanente y más bien escapa por principio a toda intuición, aunque no al resultado de la "traducción" de la experiencia inmanente al lenguaje del concepto o, como ocurre en la física, al lenguaje simbólico-matemático. De ahí la posibilidad de someter a un análisis ontológico la trama misma dentro de la cual se dan los fenómenos —como el espacio y el tiempo—, así como la trama lógica dentro de la cual se da la realidad. Una lógica de la ontología puede constituir entonces el obligado acompañamiento de una ontología general de todos los objetos, incluyendo entre ellos —como parte y no como forma general— las propias formas lógicas.

Obras principales: *Herders Kalligone und ihr Verhältnis zu Kants "Kritik der Urteilskraft"*, 1906 (Dis.) *(La "Kalligone", de Herder, y su relación con la Critica del juicio, de Kant)*. — *Herder und Kants Aesthetik*, 1907. — *Herder in der Geschichte der Philosophie*, 1908. — *Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslandes*, 1909 *(El pragmatismo. Nuevas vías en la teoría de la ciencia en el extranjero)*. — *Herder als Faust*, 1911. — *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, Bd. I (4 fascículos), 1928-1932; Bd. II, 1955 *(Ontología general de la realidad)*. — *Die Ansprüche der Logistiker und ihre Geschichtsschreibung. Ein Diskussionsbeitrag*, 1962 *(Las pretensiones de los logísticos y su "historiografía". Contribución a un debate)*.

JACOPO DA FORLÌ. Véase JACOBO DE FORLIVIO.

JAEGER (WERNER) (1881-1961), nac. en Lobberich (Rheinland), fue profesor desde 1914 en Basilea, desde 1915 en Kiel y desde 1921 a 1936 en Berlín. En 1934 emigró a EE. UU., profesando en la Universidad de California (1934-1936), en la de Chicago (1936-1939) y en la de Harvard (desde 1939). En 1936 dio las "Gifford Lectures" de St. Andrews.

Jaeger se ha distinguido como historiador de la filosofía en varios trabajos. Ante todo, en sus investigaciones sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles, primero en la *Metafísica* y luego en el conjunto de su obra; como hemos puesto de relieve en el artículo sobre el pensador griego, los estudios de Jaeger al respecto han modificado por entero el panorama de la investigación aristotélica. En segundo lugar, en sus estudios sobre la cultura griega como forma total de vida. Finalmente, en sus investigaciones sobre la teología de los presocráticos, que ha arrojado nueva luz sobre aspectos hasta ahora desatendidos en la visión del mundo de dichos filósofos.

Obras de mayor interés filosófico: *Nemesios von Emesa. Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*, 1914. — *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristóteles*, 1912 *(Historia de la evolución de la Metafísica de A.)*. — *Humanismus und Jugendbildung*, 1921 *(Humanismo y formación de la juventud)*. — *Aristóteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (trad. esp.: *Aristóteles*, 1946). — *Antike und Humanismus*, 1925 *(La antigüedad y el humanismo)*. — *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, 1928 *(La posición de P. en la estructura de la formación cultural griega)*. — *Die geistige Gegenwart der Antike*, 1929 *(El presente espiritual de la Antigüedad)*. — *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vols., I (1933); II [publicado primero en inglés], 1944; III [*íd.*], 1945 (trad. esp.: *Paideia*, 3 vols.: I [de la 2ª ed. alemana de 1935], 1942; II y III [del original alemán entonces aún inédito, 1944]; ed. en 1 vol., 1945, reimp., 1962. — *Humanistische Reden und Vorträge*, 1937, 2* ed., 1960 *(Conferencias y discursos humanistas)*. — *Diokles von Karystos*, 1938. — *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1948 [publicado antes en inglés que en alemán; procede de las Gifford Lectures de 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952). — *Demosthenes: The Origin and Growth of His Policy*, 1938 [ed. alemana, 1939] (trad. esp.: *D.: La agonía de Grecia*, 1960 [incluye la diser-

tación doctoral de 1911 sobre la función del pneuma en Aristóteles]. — *Early Christianity and Greek Paideia*, 1961. — Jaeger ha cuidado asimismo de varias ediciones de obras (algunas de Aristóteles; las obras de San Gregorio de Nicea, etc.).

JAENSCH (ERICH RUDOLF) (1883-1940), nac. en Breslavia, dirigió, desde 1913, el Instituto de psicología de la Universidad de Marburgo. En colaboración con su hermano, el médico Walter Jaensch, estudió los llamados "fenómenos eidéticos" y elaboró una tipología caracterológica llamada "tipología de la integración". Jaensch se ocupó sobre todo de las imágenes intuitivas subjetivamente ópticas, que consideró como ejemplo primario de los citados fenómenos eidéticos. Estos fenómenos constituyen, al entender de Jaensch, "proformas" de las percepciones y de las representaciones. La eidética (VÉASE) es la disciplina encargada del estudio de todos los fenómenos de este tipo como fundamento de los fenómenos psicológicos "diferenciados". Los fenómenos eidéticos tienen dos formas: la de las imágenes de carácter "imitativo" y la de las imágenes de carácter "representativo". El interés de Jaensch por el concepto de tipo (VÉASE) le llevó a intentar fundar las bases de una antropología filosófica en la que destacó los motivos "raciales" a tenor de ciertas ideas propugnadas por el nacionalsocialismo.

Jaensch colaboró asiduamente en el *Zeitschrift für Psychologie* y en los *Berichte* de la *Gesellschaft für experimentelle Psychologie*. Entre sus obras destacan: *Zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. Experimentell-psychologische Untersuchungen nebst Anwendung auf die Pathologie des Sehens*, 1909 *(Para el análisis de las percepciones visuales. Investigaciones psicotógico-experimentales, con aplicación a la patología de la vista)*. — *Ueber die Wahrnehmung des Raumes. Eine experimentell-psychologische Untersuchung nebst Anwendung auf Aesthetik und Erkenntnislehre*, 1911 *(Sobre la percepción del espacio. Investigación psicológico-experimental, con aplicación a la estética y a la teoría del conocimiento)*. — *Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode in ihrer Bedeutung für die Jugendpsychologie und Pädagogik, für die allgemeine Psychologie und die Psychophysiologie der menschlichen Persönlichkeit*, 1925 (trad. esp.: *Eidética y exploración tipológica*, 1957). — *Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis*, 2 vols., 1927-1931 *(Sobre la estructura del mundo perceptual y los fundamentos del conocimiento humano)*. — *Grundformen menschlichen Seins*, 1929 (Formas *básicas del ser humano)*. — *Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit. Prolegomena zur philosophischen Forschung auf die Grundlage philosophischer Anthropologie nach empirischer Méthode*, 1929 *(Realidad y valor en la filosofía y cultura de la época moderna. Prolegómenos para la investigación filosófica a base de la antropología filosófica según método empírico)*. — *Ueber den Aufbau des Bewusstseins*, 1930 (*Sobre la estructura de la conciencia)*. — *Studien zur Psychologie menschlicher Typen*, 1930 (*Estudios para la psicología de los tipos humanos)*. — *Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie*, 1931 (Cues*tiones previas de filosofía de la realidad)*. — *Die Wissenschaft und die deutsche völkische Bewegung*, 1933 (La *ciencia y el movimiento popular-nacional alemán)* .— *Die Lage und die Aufgaben der Psychologie*, 1934 *(La situación y temas de la psicología)*. — *Der Gegentypus. Psychologisch-anthropologische Grundlagen der Kulturphilosophie, ausgehend von dem, was wir überwinden wollen*, 1938 *(El anti-tipo. Fundamentos psicológico-antropológicos de la filosofía de la cultura, partiendo de lo que queremos superar)* [ideología nazi]. — *Mathematische Denken und Seelenform*, 1939 [en col. con Althoff] *(Pensamiento matemático y forma anímica)*. — Véase G. H. Fischer, E. R. J., *Werk und Vermächtnis*, 1940. — M. Krudewig, *Die Lehren von der visuellen Wahrnehmung und Vorstellung bei E. R. J. und* semen *Schülern*, 1953.

JAINISMO. El jainismo es, en un sentido, una religión, y en otro sentido uno de los sistemas (véase DARSANA) heterodoxos (*nāstika*) de la filosofía india (VÉASE). Lo examinaremos aquí brevemente prestando exclusiva atención a este último aspecto.

El nombre 'jainismo' deriva de *jina*, 'conquistador', significándose con ello que se trata de una conquista (sobre las pasiones). Varios profetas o maestros (*tīrthankaras*) prepararon el jainismo: el primero de ellos parece ser Rṣabhadeva; el último fue Vardhamàna (llamado *Mahāvīra*, o "el gran héroe"). El jainismo ofrece muchas analogías con el budismo, hasta el punto de que algunos autores suponen que se trata de una derivación de éste. Sin embargo, parece probable que sea anterior al budismo. Los jainistas se dividieron en dos sectas, llamadas de los *Svetāmbaras* y de los *Digambaras*, pero como las diferencias entre ellas no son importantes desde el punto de vista filosófico prescindiremos de tal división.

El sistema jainista o de los jainas se distingue filosóficamente por su tendencia a la clasificación. Ésta se refiere a entidades y a tipos de conocimiento. En lo que toca a las primeras, las jainas admiten ante todo una clasificación general en dos grandes clases de seres: los conscientes *(jīva)*, tales como las almas, y los inconscientes *(ajīva)*, tales como la materia, el tiempo y el espacio. Los seres conscientes son los que están animados o poseen un principio de vida; la cualidad más importante de ellos es el conocimiento. Los seres inconscientes pueden ser subdivididos en espacio, tiempo y materia. La materia se subdivide a su vez en distintos elementos: unos simples, tales como los átomos (cualitativos), y otros compuestos. A veces, empero, la clasificación general sigue la línea siguiente: seres extensos (animados e inanimados) y seres no extensos (como el tiempo). Todas estas entidades son reales. Pero la realidad no es nunca absoluta; carece de determinación precisa y oscila siempre entre varias posibilidades. El número de estas posibilidades —siete— corresponde al número de las formas de juicio condicional. Así, por ejemplo, hay una posibilidad que se enuncia: 'Acaso es', y que puede expresarse mediante el juicio: 'De algún modo algo es tal o cual cosa'; otra posibilidad que se enuncia: 'Acaso no es', y que puede expresarse mediante el juicio: 'De algún modo algo no es tal o cual cosa'; otra posibilidad que se enuncia: 'Acaso es y no es', y que puede expresarse mediante el juicio: 'De algún modo algo es tal o cual y no es tal o cual', etc. En cuanto al conocimiento, el jainismo lo clasifica en mediato e inmediato; cada uno de ellos es a su vez subdividido en varias formas cognoscitivas. Característico del sistema jainista es considerar que, puesto que ningún predicado puede acotar estrictamen-

te ninguna realidad, de hecho todos los sistemas son admisibles: todos representan, en efecto, algo acerca de lo real.

Véase la bibliografía *de* FILOSOFÍA INDIA. Además: V. D. Barodia, *History and Literature of Jainism,* 1909. — J. Jaini, *Outlines of Jainism,* 1916. — A. Guérinot, *La religion djaina,* 1926. — M. Lal Mehta, *Outlines of Jaina Philosophy,* 1954. — íd., íd., *Jaina Psychology. Analysis of the Jaina Doctrine of Karma,* 1957.

JAMBLICO († *ca.* 328), de Calcis (Siria), enseñó, según algunos, en su ciudad natal, pero Bidez indica que lo más probable es que profesara en Apamea de Siria. Discípulo del peripatético Anatolio y del neoplatónico Porfirio (v.), Jámblico es considerado uno de los "miembros" de la llamada "escuela siria" del neoplatonismo (v.), de la cual formaron parte asimismo los discípulos de Jámblico, Dexipo y Sopatro de Apamea (véase SIRIA [ESCUELA DE]), así como el discípulo de Porfirio y luego seguidor de Jámblico, Teodoro de Asine (v.).

Influido no sólo por Porfirio y Plotino, sino también, y a veces más intensamente, por fuentes pitagórico-caldaicas místicas y numerológicas, Jámblico se caracteriza por acentuar los motivos místico-religiosos del neoplatonismo y por echar por la borda la tendencia a la racionalidad que había dominado gran parte de las especulaciones neoplatónicas. En efecto, mientras la religiosidad, el afán de salvación y la preparación para el éxtasis habían permanecido en anteriores filósofos neoplatónicos, y en particular en Plotino, dentro del marco de una filosofía hostil a toda exageración mistagógica, tal precaución se halla ausente en Jámblico. Además de multiplicar el número de seres que emanan de la realidad suprema, Jámblico inserta en su sistema gran número de genios, dioses y demonios tanto de la religión popular griega como de los misterios orientales. Puede decirse que el sistema de Jámblico es a la vez místico, mistagógico, alegórico y numerológico.

Según Jámblico, la realidad suprema —"la verdadera Unidad"— no es, como lo fue para Plotino, lo Uno idéntico al Bien; es algo infinitamente superior al Bien, lo inefable y absolutamente trascendente. La unidad a la cual se da el nombre de Bien es subordinada y produce el mundo inteligible, las ideas, de las cuales nace el mundo intelectual, las almas que piensan las ideas. El aritmetismo teológico se introduce en el sistema de Jámblico bajo la forma del ternario; el ternario es la manera como cada hipóstasis se desintegra, es decir, se divide en trinidades. El ternario significa en sus tres momentos el principio de identidad, el principio de emanación y el principio de conversión, esto es, el principio de la conversión de lo diverso en la unidad primitiva. El primer ternario comprende estos tres momentos —ternario primitivo, diada y tríada—, pero no se detiene en ellos; la emanación da origen a ternarios subordinados subdivididos en tetradas, a cada una de las cuales corresponden a su vez trinidades y así sucesivamente hasta la constitución de un mundo rígido de múltiples jerarquías en el cual las combinaciones numéricas corresponden siempre a la estructura de las realidades.

Jámblico escribió diez libros titulados *Resumen* [Colección, Συλλογή *de las doctrinas pitagóricas.* Se han conservado el Libro I: el *De vita Pythagorica liber* (ed. T. Kiessling, 1815-1816 [con otro texto; hay en preparación ed., trad. alemana y comentario por Walter Burkert, en el tomo *Die Pythagoras-Viten des Iamblichos und Porphyrios* (serie Texte und Kommentare Eine Altertumswissenschaftliche Reihe, ed. O. Gigon, F. Heinimann, O. Luschnat]; E. Westermann, 1850; L. Deubner, 1937); el Libro II: *Adhortatio ad philosophiam,* llamada también *Protrepticus* (ed. H. Pistelli, 1888, junto con el llamado *Anonymus Iamblichi* [VÉASE]); el Libro III: *De communi mathematica scientia* (*ed. N. Festa,* 1891); el Libro IV: *In Nicomachi arithmeticam introductio liber* (ed. H. Pistelli, 1894); el Libro VII: *Theologoumena arithmeticae* (ed. E. Ast, 1817; V. de Falco, 1922). — Se debe también a Jámblico una obra sobre los misterios: *De mysteriis liber* (ed. T. Gale, 1678; G. Parthey, 1857; Th. Hopfner, 1922) y diversas obras *(De chaldaica perfectissima theologia; De descensu animae; De diis,* etc.) de las cuales quedan únicamente muy pocos fragmentos.

Véase C. Rasche, *De Iamblicho libri qui inscribantur de mysteriis auctore,* 1911 (Dis.). — J. Bidez, "Le philosophe Jamblique et son école", *Revue des Études grecques,* XXXII (1919), 29-40. — Th. Hopfner, *Über die Geheimlehre des Jamblichos,* 1921.

JAMES (WILLIAM) (1842-1910) nac. en New York, el mayor de cinco hermanos entre los cuales se distinguió también el novelista Henry James. William James estudió medicina en Harvard, recibiendo su grado de doctor en 1869. En 1872 fue nombrado "Instructor" de fisiología en Harvard; en 1880 fue nombrado en la misma Universidad profesor auxiliar de filosofía, y en 1885 fue nombrado profesor titular. Junto a James enseñaron en Harvard en su época Josiah Royce (v.) y George Santayana (v.) y ocasionalmente Peirce (v.). James viajó constantemente, especialmente por Europa, trabando estrecha amistad, entre otros, con Renouvier y Bergson.

Los primeros trabajos de James fueron consagrados a la psicología fisiológica en la cual llevó a cabo una labor a la vez de investigación y de sistematización. James consideró la fisiología del sistema nervioso como fundamento de la investigación psicológica: "nunca tienen lugar modificaciones psíquicas —escribió— que no vayan acompañadas de un cambio corporal o a las que no suceda un cambio corporal" *(Principies,* Cap. 1). "Los fenómenos psíquicos no se hallan sólo condicionados *a parte ante* por procesos corporales, sino que llegan también *a parte post* a tales procesos" *(loc. cit.).* Ello no significa defender una "psicología materialista"; significa sólo reconocer que "la línea fronteriza de lo psíquico es vaga". Importante en la obra psicológica de James son dos aspectos: la doctrina de la c o n c i e n c i a en cuanto "corriente de conciencia" —como un proceso continuo en el que se revelan "franjas" además de un "foco"—, y la doctrina de la emoción (la llamada "teoría de James-Lange" a la cual nos hemos referido en el artículo EMOCIÓN).

La filosofía de James, a la que el filósofo dedicó sus mayores esfuerzos después de la publicación de los *Principios* y de las *Variedades de la experiencia religiosa* ha sido caracterizada con frecuencia como "pragmatismo" (VÉASE). Esta caracterización es justa siempre que no sea exclusiva; en efecto, junto al pragmatismo hay en James una serie de doctrinas filosóficas a las que el propio autor dio a veces el nombre de "empirismo radical" y que incluyen asimismo un antideter-

minismo, un contingentismo, un pluralismo y un temporalismo. Nos referiremos principalmente en lo que sigue a dichas dos doctrinas sin estimar que sean incompatibles, sino presuponiendo más bien que la última es en parte un desarrollo de la primera.

James se apoyó para su doctrina pragmatista en algunas de las sugestiones fundamentales de Peirce (v.; véase también PRAGMATISMO) — si bien este último no estuvo siempre de acuerdo con los desarrollos de James, razón por la cual prefirió el nombre "pragmaticismo" para su propia teoría. La primera formulación dada por James al pragmatismo —y la introducción del nombre de la doctrina— tuvo lugar en 1898, en su ensayo "Concepciones filosóficas y resultados prácticos" ("Philosophical Conceptions and Practical Results". Partiendo de Peirce, James indicó que "el principio del pragmatismo" debería ser expresado en forma más amplia que la que tiene en el propio Peirce: "la prueba última de lo que significa una verdad —escribió James en el citado artículo— es, sin duda, la conducta que dicta o que inspira. Pero inspira semejante conducta porque ante todo predice alguna orientación particular de nuestra experiencia que extraerá de nosotros tal conducta" (*loc. cit.*). Esta idea estaba de acuerdo con las tesis desarrolladas en la obra sobre "la voluntad de creer", publicada un año antes de la aparición de dicho artículo. En esta obra James salió en defensa de los "métodos empíricos" en filosofía contra los "métodos absolutistas" y aprioristas, ejemplificados en Hegel. La filosofía debe, según James, adoptar un método inductivo y empírico análogo al usado por las ciencias naturales. Pero justamente por eso mismo debe adoptar hipótesis —y cambiarlas cuando sea necesario— que, aunque no susceptibles de prueba y menos que nada de prueba "racional", sean capaces de "satisfacernos". Las hipótesis en cuestión, en suma, no tienen por qué ser "verdaderas"; basta con que "funcionen" — con que "funcionen en nuestra existencia". Esta concepción de la verdad como algo que "funciona", o "puede funcionar", fue desarrollada por James en sus conferencias sobre el pragmatismo, dadas en Boston en 1906 *y* publicadas un año después. La teoría pragmatista de la verdad (v.) rechaza la concepción de la verdad como correspondencia y también la concepción de la verdad como coherencia racional: una proposición es verdadera cuando "funciona", lo cual quiere decir cuando nos permite orientarnos en la realidad y llevarnos de una experiencia a la otra. Por eso la verdad no es algo rígido o establecido para siempre: la verdad cambia y "crece".

Debe advertirse que hay en James una cierta oscilación entre dos modos distintos de concebir la verdad —o, más exactamente, el significado de 'proposición verdadera'— pragmáticamente. Por un lado, la concepción pragmática de la verdad insiste en la capacidad de una proposición verdadera para ser corroborada: "las verdaderas ideas —escribe James— son las que podemos asimilar, validar, corroborar y comprobar". En otras palabras, la verdad no es algo que una idea posea permanentemente; es algo que le *acontece* a una idea. La verdad es propiamente "lo que puede llegar a ser verdadero". En un sentido fundamental, pues, la verdad es la verificabilidad (véase VERIFICACIÓN). Las "consecuencias prácticas" de una proposición no son, pues, siempre necesariamente equivalentes a "consecuencias beneficiosas para nosotros": la "consecuencia práctica" es un modo de "consecuencia teórica". Por otro lado, James ha insistido asimismo en que ninguna proposición es aceptable como verdadera "si no posee valor para la vida concreta": "la verdad es el nombre de cualquier cosa que pruebe ser verdadera en cuanto a la creencia, y también buena por razones definidas y bien precisables". Es posible que estos dos modos de concebir la verdad pragmáticamente puedan unirse en una actitud fundamental: la que consiste en concebir la verdad como algo esencialmente "abierto" y también como algo en estado de constante "movimiento". La verdad, en suma, no es nada "hecho" o "dado": es algo que continuamente "se hace" dentro de una totalidad a su vez en proceso de "hacerse" constantemente.

Desde este punto de vista puede comprenderse el ya mencionado "empirismo radical" de James. Mientras el pragmatismo es, a lo sumo, un método, el empirismo radical es una filosofía — o cuando menos una actitud filosófica. Este empirismo consiste en un postulado, en una comprobación y en una conclusión generalizada. El postulado dice que los únicos asuntos que hay que debatir entre filósofos son asuntos definibles en términos procedentes de la experiencia — lo cual no significa que lo no experimentable no exista, sino que no debe entrar a formar parte del debate. La comprobación señala que las relaciones entre cosas, conjuntivas y disyuntivas, son objeto de directa experiencia tanto como las cosas mismas relacionadas — o, como dice James, "las continuidades y discontinuidades son materias absolutamente coordinadas de sentimiento inmediato" (*Essays*, Cap. III). La conclusión señala que las diversas partes de la experiencia se hallan relacionadas entre sí por relaciones que forman a su vez paite de la experiencia. El mundo es para James un "mundo de experiencia pura", no un mundo de principios racionales ni tampoco un mundo de "datos" organizados por medio de "categorías" *a priori* o definitivamente fijadas. La pura experiencia forma una continuidad en constante cambio. En esta continuidad se articulan el sujeto y el objeto, los cuales no son elementos primero separados y luego más o menos esforzadamente unidos, sino aspectos, partes o "piezas" de un mismo "continuo de experiencia". El empirismo radical es por ello una filosofía exactamente contraria a la del racionalismo. El racionalismo "tiende a destacar la importancia de los universales y a considerar que los todos son anteriores a las partes tanto en el orden de la lógica como en el del ser" en tanto que el empirismo "pone de relieve el carácter explicativo de la parte, del elemento, del individuo, y trata el conjunto como una colección y el universal como una abstracción" *(op. cit.*, Cap. II). Parece, pues, que el empirismo radical sea un atomismo. Pero es un atomismo en el cual los "átomos" son en último término "experiencias" — y, además, experiencias "integrables" en un "conjunto" o "continuo".

La filosofía de James es por ello asimismo un pluralismo. Contra el monismo "compacto" y "rígido" de muchos autores racionalistas, y contra el dualismo de muchos autores espiritualistas, James sostiene que la.

filosofía radicalmente empirista es como "una filosofía de mosaico". Esta filosofía radicalmente pluralista sostiene que las cosas están una "con" otra de muy distintos modos, pero que "nada incluye todas las cosas o predomina sobre todas las cosas", de tal suerte que el vocablo 'y' se arrastra detrás de cada enunciado (*A Pluralistic Universe,* Cap. VIII). Esto equivale a decir que cada cosa está "abierta" a las demás en vez de estar ligada con otras cosas por medio de relaciones internas. Las relaciones son externas. Pero —y ello constituye la diferencia capital entre el empirismo de Hume y el de James— son a la vez experimentables. Por eso las "cosas" pueden combinarse entre sí de muy distintas maneras, y de maneras, además, imprevisibles. Esta filosofía pluralista conlleva, pues, una tendencia indeterminista, "tychista" y "contingentista". En todo caso, es una filosofía que rechaza el tipo de realidad ejemplificado en lo que James llamaba "block-universe". Es posible, desde luego, que el universo sea una realidad única y compacta, comparable a un solo y sólido "bloque". Pero es posible que no lo sea. "En esta última posibilidad —escribe James— insisto yo" *(op. cit.,* mismo Cap.).

Obras: *The Principles of Psychology,* 2 vols., 1890 (trad. esp.: *Principios de psicología,* 1909). — Esta obra fue compendiada por el autor en el *Text-Book of Psychology. Briefer Course* [llamado con frecuencia simplemente *Briefer Course],* 1892 (trad. esp.: *Compendio de psicología,* c. 1947). _ *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy,* 1897 [incluye, entre otros ensayos, "The Will to Believe", "The Sentiment of Rationality" y "The Dilemma of Determinism"] (trad. esp.: *La voluntad de creer,* 1922). — *Human Immortality. Two Supposed Objection to the Doctrine,* 1898 [The Ingersoll Lecture], nueva ed., 1917 [incluida en el tomo *The Will to Believe. Human Immortality,* 1956]. — *Talks to Teachers on Psychology, and to Students on Some of Lifes Ideáis,* 1899 (trad. esp.: Los *ideales de la vida,* 1924). — *The Varieties of Religious Expérience. A Study in Human Nature,* 1902 [The Gifford Lectures on Natural Religion, Edinburgh, 1901-1902] (trad. esp.: Las *variedades de la experiencia religiosa,* 1945). — *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking,* 1907 (trad. esp.: *El pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar,* 1909). — *The Meaning of Truth. A Sequel to Pragmatism,* 1909 (trad. esp.: *El significado de la verdad,* 1957). — *A Pluralistic Universe,* 1909 [The Hibbert Lectures at Manchester College]. — *Memories and Studies,* 1911. — *Some Problems of Philosophy. A. Beginning of an Introduction to Philosophy,* 1911 (trad. esp.: *Problemas de la filosofía,* 1944). *Essays in Radical Empiricism,* 1912, ed. R. B. Perry [incluye, entre otros ensayos, "Does Consciousness Exist?"; véase Conciencia]. — *Collected Essays and Reviews,* 1920, ed. R. B. Pérry [trabajos publicados entre 1869 y 1910]. — Correspondencia: *The Letters of William James,* ed. por su hijo Henry James, 2 vols., 1920. — Elizabeth Hardwick, ed., *The Selected Letters of W.].,* 1961. — Para correspondencia véase también la obra de R. B. Perry citada *infra.* — Bibliografía: R. B. Perry, *An Annotated Bibliography of the Writings of W.].,* 1920.

Abundante material biográfico en Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of W.].,* 2 vols., 1935. — Para material biográfico véase también: J. Royce, *W. J. and Other Essays in the Philosophy of Life* 1911. — G. Santayana, *Character and Opinión in the United States, with Réminiscences of W. J. and Josiah Royce and Académie Life in America,* 1920. — Margaret Knight, W. /., 1950, págs. 11-62 [el resto del volumen es una antología de textos psicológicos de J.].

Sobre el pensamiento de J.: Ë. Boutroux, *W. J.,* 1911 (trad. esp.: *W. J. y su filosofía,* 1943). — R. Berthelot, Un *romantisme utilitaire,* 3 vols., 1911-1922 (vol. III, págs. 1-187). — Th. Flournoy, *La philosophie de W. J.,* 1912. — H. Reverdin, *La notion d'expérience d'après W.].,* 1913. — H. J. F. W. Brugmans, *Die waarheidstheorie van W. }.: een samenvattig en beoordeeling,* 1913. — H. M. Kallen, *W. /. and Henri Bergson: A Study in Contrasting Théories of Life,* 1914. — H. V. Knox, *The Philosophy of W. J.,* 1914. — J. Turner, *An Examination of W. James' Philosophy,* 1919. — U. Cugine, *L'empirismo radicale di W. J.,* 1925. — T. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of W. J.,* 1926. — Maurice Le Breton, *La personnalité de W. J.,* 1928. — Jean Wahl, *Vers le concret,* 1932 (Capítulo titulado "W. J. d'après ses lettres"). — Th. Blau, W. *J., sa théorie de la connaissance et la vérité,* 1933. — G. Maire, W. /. *et le pragmatisme religieux,* 1933. — R. B. Perry, *In the Spirit of W. J.,* 1938. — G. Castiglione, /., 1945. — J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas,* 2 vols., 1947 (Vol. II). — J. Linschoten, *Op weg naar een fenomenologische psychologie; de psychologie van W. J.,* 1959 (trad. alemana, 1961). — B. P. Brennan, *The Ethics of W. }.,* 1961. — G. A. Roggerone, *J. e la crisi délia coscienza contemporánea,* 1962. — Milic Capek, "La signification actuelle de la philosophie de J.", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 67e année (1962), 290-321. — Véase también la bibliografía de PRAGMATISMO.

JANKÉLÉVITCH (VLADIMIR) nac. (1903) en Bourges (Cher, Francia), profesor en Lille y luego en la Sorbona, desarrolla un modo de filosofar cuyo principal interés radica en la riqueza de los detalles; el bosquejo, el sumario, la condensación son totalmente ajenos a su pensamiento. A lo más que se parece éste es a una incesante descripción, mediante un lenguaje cargado de imágenes, de las formas huideras de la conciencia, con la intención de hacer resaltar algo parecido a lo que uno de sus maestros, Bergson, llamaba los "datos inmediatos". No se trata, empero, de una tarea psicológica; los motivos dialécticos especulativos —bien que no presentados en forma dogmática— son constantes en la obra de Jankélévitch, en la cual se hace resaltar de continuo, con sus innumerables matices, la condición paradójica del enfronte de la conciencia —tanto pensante como volitiva y afectiva— con la realidad. En una de sus obras ha afirmado que la ley de nuestra condición es que "no hay suficiente realidad para todo lo posible, y no poseemos bastante poder para todo nuestro querer". Si no se toma la frase anterior como una fórmula rígida, puede decirse que caracteriza el *modo* de pensar de Jankélévitch. La conciencia se enzarza de continuo con lo real —y consigo misma—; la conciencia y lo real son equívocos tanto para cada uno de ellos como para su relación mutua; la descripción minuciosa de este conflicto y el análisis de ciertos temples de ánimo —el aburrimiento, la percepción de la propia doblez, el descubrimiento del mal en el bien, la conciencia de la pureza en la impureza y de la impureza en la pureza, etc.— constituyen un buen fragmento de la obra de dicho autor, la cual es, como él mismo confiesa,

de naturaleza "rapsódica" más bien que "sinfónica". Los temas citados parecen organizarse, sin embargo, en un tema metafísico central: el tema del ser, el cual es presentado por Jankélévitch en la forma del problema del "casi nada", que es lo imposible realizado, pues hace patente la eterna circularidad del ser y de su pensamiento. No hay que eludirlo, sino aceptarlo lealmente; sólo así se hace posible la realización del valor supremo: la súbita, pura e incomprensible creación.

Obras: *Henri Bergson,* 1931, 2ª ed., ampliada, 1959 (trad. esp., 1962). — *La mauvaise conscience,* 1933. — *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling,* 1933. — *L'ironie,* 1936; 2ª ed., ampliada, con el título: *L'ironie ou la bonne conscience,* 1952. — *L'alternative,* 1938. — *Du mensonge* 1943. — *Le mal,* 1947. — *Traité des vertus,* 1949. — *Philosophie première. Introduction à une philosophie du "presque",* 1954. — *L'austérité et la vie morale,* 1956. — *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien,* 1957. — *Le pur et l'impur,* 1960 (trad. esp. de un fragmento "Violencia y pureza" en *Episteme* [Caracas], III (1959-1960), 65-82).

Se deben también a V. J. diversas obras sobre autores y problemas musicales: *Gabriel Fauré, ses mélodies, son esthétique,* 1938, 2ª ed., 1951. — *Maurice Ravel,* 1930. — *Debussy et le mystère,* 1949. — *La musique et l'ineffable,* 1960. — Algunos de los trabajos musicológicos ya publicados, con otros inéditos, han aparecido en: *Le nocturne. Fauré. Chopin et la nuit. Satie et le matin,* 1957.

Véase J. Vax, "Du Bergsonisme à la philosophie première. V. J.", *Critique,* Nº 92 (1955), 36-52. — J. Wahl, "La philosophie première de V. J.", *Revue de Métaphysique et de Morale,* LXe année (1955), 161-217. — Colin Smith, "The Philosophy of V. J.", *Philosophy,* XXXII (1957), 315-24. — E. Riverso, "V. J. o alle soglie dell'ineffabile", *Giornale di Metafisica,* XIV (1959), 502-37. — E. Verondini, "L'Odissea morale nel pensiero di V. J.", *ibid.,* XVI (1961), 384-401. — Véase también "Le Presque-Rien", debate en el que intervinieron V. J., G. Bachelard, M. de Gandillac, J. Wahl *et al,* en *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* Año XLVIII (1954), 65-93.

JANSENISMO. Proporcionaremos algunos datos sobre el origen y desenvolvimiento del jansenismo en Francia hasta comienzos del siglo XVIII como fondo histórico para mejor comprensión de la posición jansenista en ciertas cuestiones básicas teológicas y filosóficas. Es común identificar 'Jansenismo' con 'Port-Royal' o 'doctrina de Port-Royal', por lo que no dedicaremos ningún artículo a Port-Royal. Sin embargo, trataremos de ciertas orientaciones lógicas y metodológicas originadas en Port-Royal y resumidas en la obra *Arte de Penser* (1662) en el artículo PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

La abadía de religiosas cistercienses fundada el año 1204 en Porrois (nombre cuya deformación resultó en "Port-Royal" —"Port-Royal des Champs", a 37 kilómetros al Sur de París) fue reformada desde comienzos del siglo XVII por la Madre Angélica mediante reglas rigurosas de meditación, trabajo manual y pobreza. La abadía comenzó a alcanzar renombre poco tiempo después de la citada reforma. La Madre Angélica, emparentada con los Arnauld, eligió como directores de conciencia a Singlin, discípulo de San Vicente de Paul, y a Jean Du Vergier de Hauranne (1581-1643), abate de Saint-Cyran (llamado por ello con frecuencia "Saint-Cyran") y amigo de Jansenio (Cfr. *infra).* En 1625 la abadía se instaló en París (Faubourg Saint-Jacques), hablándose desde entonces de dos "Port-Royal": Port-Royal-des-Champs y Port-Royal-de-Paris, ambos en estrecha relación. Un grupo de hombres austeros y devotos que seguían tendencias en parte "pesimistas" y rigoristas —las mismas tendencias exhibidas por Saint-Cyran— se retiró del mundo y se instaló en una dependencia de Port-Royal de París, dirigiéndose en 1637 a Port-Royal-des-Champs, donde regresó la Madre Angélica, en 1648, para dirigir su comunidad. Entre los que se retiraron a Port-Royal destacan, por su interés filosófico, Antoine Arnauld [Arnauld d'Andilly] y Pierre Nicole (VÉANSE), pero entre los "port-royalistas" hay que contar también, además del citado Saint-Cyran, a Martin de Barcos. Al grupo de los que se retiraron a Port-Royal se llamó con frecuencia "los solitarios" — y también "esos señores", "ces Messieurs". Los "solitarios" crearon las llamadas "Petites Écoles", en donde instauraron una reforma pedagógica y metodológica. "Esos señores" ejercieron creciente influencia sobre los miembros de muchas escuelas y colegios franceses (en particular los del Oratorio), así como sobre los miembros del Parlamento Real y sobre destacadas personalidades intelectuales, de las que nos limitamos a mencionar a Racine. La hermana de Pascal, Jacqueline, ingresó en Port-Royal en 1652, y el propio Pascal (VÉASE) se retiró a Port-Royal en 1655.

No obstante la mencionada común identificación de 'Port-Royal' con 'Jansenismo', sus trayectorias no son siempre exactamente coincidentes, pero aceptamos tal identificación por lo menos en tanto que las cuestiones teológicas y filosóficas fundamentales suscitadas en Port-Royal son principalmente las planteadas por Jansenio. Jansenio (Jansenius, Cornelis Jansen [1585-1638]) el amigo de Jean Du Vergier de Hauranne, fue nombrado profesor en Lovaina en 1630, y Obispo de Ypres en 1636. En 1630 había publicado una obra titulada *Alexipharmacum,* y en 1631 otra titulada *Spongia notarum.* Postumamente aparecieron los comentarios a las Escrituras tituladas *Tetrateuchus* (1639), *Pentateuchus* (1641) y *Analecta* (1644). Pero la obra que aquí nos importa sobre todo son los tres tomos in folio titulados *Augustinus, seu doctrina sanctu Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Marsilienses,* terminada poco antes de su muerte y publicada en 1640 — obra que se cita habitualmente como *Augustinus.* Jansenio había aceptado defender las ideas de Miguel Bayo (Baius, Baio, De Bay [1513-1589]) y especialmente la doctrina del llamado "amor doble", *dúplex delectatio* — aun cuando algunos comentaristas señalan que las doctrinas de Bayo desempeñan un papel relativamente insignificante en Jansenio, por lo que cabría distinguir entre "bayesismo" y "jansenismo". En todo caso, el interés que tenía Jansenio en oponerse a los "modernos pelagianos", que defendían una concepción "optimista" del hombre y reducían al mínimo, o negaban, el poder y eficacia de la gracia divina, le llevó a formular una doctrina, de la que luego expondremos los rasgos principales, y que obtuvo de inmediato gran resonancia.

Los "port-royalistas" se hicieron "jansenistas". Pero algunos dominicanos, y los jesuitas —especialmente los

jesuitas de Lovaina, que seguían las tendencias molinistas (véase MOLINA [LUIS DE])— se opusieron violentamente al *Augustinus.* A base de varias frases, o partes de frases, de dicha obra compusieron las famosas "cinco proposiciones" en torno a las cuales giraron casi todos los debates. En sustancia, estas cinco proposiciones son: (1) Algunos preceptos divinos no pueden ser cumplidos por los justos con las solas fuerzas de la naturaleza humana, por lo que les es necesaria la gracia; (2) La gracia interior que opera sobre la naturaleza corrompida es irresistible; (3) Para el mérito o demérito se requiere únicamente la libertad de la coacción externa; (4) Los pelagianos (o semipelagianos) son herejes por cuanto admiten la posibilidad para la voluntad humana de resistir u obedecer a la gracia; (5) Es erróneo afirmar que Cristo ha muerto para todos los hombres. La "cuestión de las cinco proposiciones" es importante, porque no pocos de los debates giraron en torno a si tales proposiciones se hallaban o no efectivamente en el *Augustinus.*

Las doctrinas de Jansenio recibieron una primera condenación ya en 1641. En 1642 el Papa Urbano VIII prohibió discutir en torno a las "cinco proposiciones". Arnauld, que se había opuesto a la condenación de 1641, declarándola inauténtica, publicó en 1643 su libro *De la fréquente communion,* en el cual abogó por una reforma moral y eclesiástica congruente con las doctrinas jansenistas. En 1653 el Papa Inocencio X condenó las "cinco proposiciones". En 1656 fueron cerradas las "Petites Écoles". Entre 1656 y 1657 aparecieron las *Provinciales* de Pascal (VÉASE), el cual, sin embargo, se fue apartando del "jansenismo cartesiano" de Arnauld y Nicole para adoptar una actitud menos "racionalista". En 1665 el Papa Alejandro VII impuso un "formulario de sumisión". Algunos firmaron. Otros, como Pascal, no firmaron, pero se sometieron a la Iglesia, contra los "extremistas" (entre los cuales figuraba Martin de Barcos). Las religiosas de Port-Royal se negaron a firmar. En 1672, el oratoriano Pasquier Quesnel (1634-1719) publicó unas *Réflexions morales sur les Évangiles* en que resumía las tesis centrales del jansenismo, hasta el punto de que éste fue asimismo conocido como "quesnellismo". Esta obra fue prohibida por Clemente X en 1675, y una reelaboración de la misma, titulada *Le Nouveau Testament avec des Réflexions morales* (1687) fue condenada por el Papa Clemente XI con la "constitutio dogmática" *Unigenitus* (1713). En 1679 empezó la dispersión de los "solitarios". En 1705 el Papa Clemente XI publicó la bula *Vineam Domini,* condenando a los que se mantenían en silencio. En 1709 se expulsó a las religiosas de Port-Royal-des Champs (había habido una escisión entre Port-Royal-des Champs y Port-Royal de Paris), y en 1710 fue arrasado el monasterio por orden real. En 1713 se condenaron 101 proposiciones del libro de Quesnel. La "polémica jansenista" no cesó con ello. Algunos aceptaron las disposiciones papales (los "aceptantes"); otros, apelaron (los "apelantes"). El jansenismo se desarrolló y discutió en otros países además de Francia (Italia y Alemania principalmente), pero esta historia no nos concierne aquí.

Simplificado y abreviado, el jansenismo consiste en mantener que Adán era libre antes del pecado original, pero que su libre albedrío necesitaba un auxilio, *adiutorium.* El *adiutorium* puede ser un *adiutorium quo* —un auxilio por el cual se hace algo— o un *adiutorium sine quo non* — o un auxilio sin el cual no se hace algo. El *adiutorium* que, según Jansenio, necesitaba Adán para persistir en estado de inocencia era el *adiutorium sine quo non.* Por tanto, Adán podía pecar, y después de haber, efectivamente pecado, necesitó un *adiutorium quo.* No podía ser de otro modo dada la corrupción de la naturaleza del hombre introducida por el pecado original. La voluntad del hombre no es, pues, libre; dejado a su propio albedrío, el hombre no puede hacer sino pecar, ser arrastrado por la concupiscencia. Esta es la *delectatio terrestris,* a la cual se opone la *delectatio caelestis,* producida por la acción irresistible de la gracia. La gracia atrae al hombre, "quiéralo o no". El hombre está destinado a la salvación o a la condenación independientemente de cualquier consideración de mérito o falta de mérito "personales"; los justos son por ello verdaderamente "los elegidos". Lo que se llama "libertad" es sólo "libertad de coacción externa". Lo cual no significa para Jansenio que el hombre no pueda elegir una determinada acción buena o mala; de lo que aquí se trata no es de acciones buenas o malas, sino del bien o del mal, y éstos están sometidos a "necesidad". Por todo ello los jansenistas fueron llamados "predestinarlos" y sus doctrinas fueron comparadas a las calvinistas. Los jansenistas afirmaron contra sus detractores que sus doctrinas se apoyaban en los textos de San Agustín, de modo que condenar el jansenismo era condenar el agustinismo. Por otro lado, la importancia concedida a la eficacia de la gracia no parecía ser en el jansenismo muy distinta a la que era en el sistema de Báñez (VÉASE) o "bañecismo". Se oponía, en cambio y de modo radical, a toda forma de "pelagianismo" — y los jansenistas estimaron que los molinistas eran simplemente "pelagianos", o cuando menos "semipelagianos". El molinismo era para los jansenistas una manifestación de la "casuística jesuita", la cual se manifestaba en el terreno de la doctrina teológica tanto o más que en el terreno de la moral.

A las tesis teológicas reseñadas se añadía en la mayor parte de los jansenistas —y en particular en algunos que se interesaban poco por disputas doctrinales— una moral rigorista y, desde luego, ascética.

La teología y la moral jansenistas pueden describirse asimismo como una manifestación de un cierto "temple de ánimo" o "talante". Éste es con frecuencia de carácter "sombrío". Ello explica que la posición adoptada con respecto al jansenismo dependiera no sólo de convicciones teológicas, sino también —por lo menos en ciertos casos— de simpatía o falta de simpatía hacia semejante talante. Es curioso comprobar en este respecto que un hombre ideológicamente tan poco afecto a los jesuitas como Voltaire describiera a éstos con bastante más simpatía que a los jansenistas. Se trataba aquí, a nuestro entender, de una cuestión de "talante" (el "talante" volteriano era definitivamente no jansenista). Por eso, exceptuando a Pascal —a quien consideraba casi siempre con una personalidad que sobrepasaba a Port-Royal y al jansenismo—, Voltaire juzgó que las doctrinas de Jansenio sobre el hombre eran demasiado agrias: la doctrina jansenista, escribe Voltaire en *Le siècle de*

Louis XIV, "no es ni filosófica ni consoladora".

Sainte-Beuve, *Histoire de Port-Royal*, 3 vols., 1840-1843, 2ª ed., 5 vols., 1860; 3ª ed., 7 vols., 1867 (vol. VII con "Indice"); varias reimps. [Curso profesado en Lausana de 1837 a 1838]. — A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis les origines jusqu'à nos jours*, 2 vols., 1923-1924. — J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*. Vol. I: *Correspondance de Jansenius*, 1947; II: *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, 1947; III: *Idem. Appendices. Bibliographie et Tables*, 1948; IV: *Lettres inédites de Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran. Le mm. de Munich (Cod. Call. 691) et La vie d'Abraham*, 1961 [ed. con notas y comentario por A. Barnes]; V: *La spiritualité de l'Abbé Saint-Cyran*, 1961. Vols. VI y VII, en prep. — Del mismo Orcibal, la obra de vulgarización titulada *Saint-Cyran et le jansénisme*, 1961. — T. Laporte, *La doctrine de Port-Royal, La morale d'après Arnauld*. Vol. I: *La loi morale*, 1951; Vol. II: *La pratique des sacrements. L'Église*, 1952. — Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, 1955. — H. Urs von Balthasar, P. de Boisdeffre *et al*, *Pascal et Port-Royal*, 1962. — Para el jansenismo en Italia: A. C. Jemolo, *Il Giansenismo in Italia prima délia rivoluzione*, 1928. — Enrico Damming, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secólo XVIII*, 1945. — F. Ruffini, *Studi sul Giansenismo*, 1947. — Para e) jansenismo en Alemania: M. Deinhard, *Der Jansenismus in deutschen Ländern*, 1929. — Para el jansenismo en España: M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. III, 1881 (capítulo titulado "El jansenismo regalista en el siglo XVIII") [Para otras ediciones de esta obra véase bibliografía de MENÉNDEZ Y PELAYO (MARCELINO)]. — Véase también bibliografía del artículo PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

JARDÍN. Véase EPICURO.

JASPERS (KARL) nació (1883) en Oldenburg, en las cercanías de Bremen. Estudió medicina en la Universidad de su ciudad natal, recibiendo el grado de doctor en 1909. Después de trabajar en el hospital psiquiátrico de la Universidad de Heidelberg, ingresó como "Privatdozent" de psicología en la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. En 1821 fue nombrado en ella profesor de filosofía. Fue depuesto en 1937 por su oposición al régimen nacional-socialista, y repuesto en 1945. Desde 1948 profesa en la Universidad de Basilea.

Sus primeros cursos en la Universidad de Heidelberg versaron sobre "psicología comprensiva" (*verstehende Psychologie*) y sobre la "psicología de las concepciones del mundo". En el curso de estas actividades docentes Jaspers se fue interesando cada vez más por la filosofía — hacia la que, por lo demás, había sentido inclinación mientras estudiaba medicina. Aunque formado en disciplinas científicas, y conservando siempre un gran interés por integrar la ciencia con el pensamiento filosófico, Jaspers llegó a la conclusión de que la ciencia o, mejor, las ciencias son por sí mismas insuficientes. En todo caso, requieren un examen crítico, y éste solamente puede darlo la filosofía. Pero ésta a la vez debe fundarse en una dilucidación lo más completa posible de la existencia del hombre en cuanto existencia "propia" — es decir, en la existencia concreta y no meramente "abstracta" del ser humano. Resultado de las meditaciones filosóficas de Jaspers al respecto fue su primera formulación de lo que ha venido a ser su filosofía existencial.

Esta filosofía existencial (o filosofía de la existencia) constituye, según Jaspers, el ámbito dentro del cual se da todo saber y todo posible descubrimiento del ser. Por eso la filosofía de la existencia es propiamente una metafísica (*Philosophie* [Cfr. bibliografía], I, 27). La pregunta por el ser (y por la realidad) es una pregunta humana: es la pregunta que se hace a sí mismo el hombre en cuanto "existente". No es la pregunta de un "objeto" acerca de otro "objeto", sino la pregunta de una "entidad" que es justamente lo contrario de un "objeto". Tal "entidad" es fundamentalmente "existencia". Ahora bien, esta existencia es "lo que es para sí y se encamina hacia su propia trascendencia" (I, 25). A la vez, los caracteres de esta existencia son también caracteres del ser que la existencia busca y a través de la cual es des-cubierto y dilucidado. Este ser no es una realidad puramente "objetiva". Lo objetivo es, a la sumo, un momento del ser real, el cual es básicamente trascendencia. La "filosofía" no se limita a partir de la "experiencia posible", como quería Kant, sino que debe partir de la "existencia posible".

Sin embargo, la metafísica de la existencia es sólo la culminación de dos etapas que hay que recorrer parsimoniosamente, deteniéndose en cuantas descripciones de la existencia sean necesarias. Estas dos etapas previas a la metafísica de la existencia son "la orientación en el mundo" y la "dilucidación de la existencia".

La "orientación en el mundo" muestra a la existencia como algo que está en las cosas, en un mundo constituido por diversas situaciones (véase SITUACIÓN), mundo que, cuando es contemplado desde fuera, se da bajo la forma de la objetividad. Por tanto, lo objetivo no debe ser eliminado, sino integrado. En cuanto a 1* "dilucidación de la existencia", es una analítica existencial que constituye la base de toda filosofía, pues tal analítica es la única posibilidad para alcanzar una "certidumbre del ser" (I, 32) que, según Jaspers, solamente queda cumplida en el pensar metafísico. Ahora bien, la unidad radical de la articulación de estos momentos es el principio de la trascendencia, por la cual no ha de entenderse tampoco nada objetivo, sino más bien un puro acto: el del trascender como tal. En este trascender se revela la existencia a sí misma, y revela con ella el mundo dentro del cual está situada y el ser común de la existencia y del mundo. Por eso la trascendencia es el resultado de toda analítica y de todo descubrimiento del ser aun cuando todo ser se *da* dentro de la inmanencia de la conciencia, como vivencia suya. La elaboración de este pensamiento existencial conduce a Jaspers a una detallada analítica de estos tres momentos y, con ella, a un replanteamiento de las cuestiones metafísicas fundamentales desde el punto de vista de la existencia que se hace a sí misma en su ímpetu trascendente. El mundo es examinado tal como aparece en la existencia subjetiva y tal como aparece en cuanto realidad objetiva, pero este mundo es solamente en la medida en que aparece como un momento del trascender del existir. La filosofía de la ciencia y del sentido de la ciencia solamente pueden ser entonces descubiertos cuando se atiende a la unidad radical del saber (I,

129); de lo contrario, las ciencias carecerían de ser, es decir, de vida. Lo mismo acontece con la filosofía, que en cuanto existencia es un aspecto del existir trascendente y en cuanto saber es el contenido de este existir. La dilucidación de la existencia aparece inmediatamente como lo contrapuesto frente al mundo del ser, como aquel ser que propiamente no es, sino que puede ser y debe ser (II, 1). Pero esta dilucidación resulta imposible si no se recorren parsimoniosamente las formas mismas del existir: mismidad, comunicación e historicidad surgen entonces como momentos constitutivos de una primera analítica existencial, cuya segunda parte trata de la mismidad en tanto que libertad, cuya tercera parte examina la existencia en situación y cuya cuarta y última parte concierne a la existencia en la subjetividad y la objetividad y, en último término, a la existencia entre las demás existencias. El examen de la comunidad y de la historicidad, sobre todo, son importantes en Jaspers, pues si la comunidad existencial es la realidad del pensar filosófico en torno al existir, la historicidad surge inclusive como la verdadera unidad de la realidad humana y de la existencia, como la unidad de la necesidad y de la libertad, de la eternidad y del tiempo. Esta historicidad no es, empero, simplemente la existencia histórica; más bien ocurre que ésta es "la claridad de la historicidad fáctica de la realidad humana en la existencia" (II, 120). Existencia que se da como un trascender en la libertad y como algo que "se abre paso" en un conjunto de situaciones. La noción de situación (VÉASE) y en particular la de situación-límite permiten una aprehensión del existir en una forma más radical que el examen del mundo. Mas esta dilucidación de la existencia, en la cual todo momento objetivo, y psicológico, tanto si pertenece al saber natural como al científico-espiritual, aparece como inmerso y justificado por medio de su situación existencial, alcanza solamente su culminación en una metafísica. Ésta es considerada por Jaspers como el desbroce de los caminos que conducen a la trascendencia a partir de los diferentes modos con que la existencia posible se consagra a la busca de las formas del ser (III, 3). Desde este punto de vista, tiene que aparecer insuficiente todo ser que no sea propiamente trascendencia. Una investigación de los grados de la realidad al hilo de una indagación de los grados de la trascendencia resulta, así, inevitable para una filosofía que dé la vuelta completa en torno a sí misma. La trascendencia surge, desde luego, como algo radicado en la historia, porque ésta es la forma radical en que se da la existencia metafísica. Ahora bien, la tensión entre la existencia histórica y contingente, y la seguridad de una verdad absoluta, es lo que constituye la auténtica tragedia de la metafísica. A ella se agrega la que se produce cuando la existencia, que se presenta como una subjetividad opuesta a la objetividad de las cosas, se ve obligada, para subsistir, a apoyarse en éstas. Una tensión de esta índole no puede ser solucionada, empero, simplemente, como creía Dilthey, por medio de una filosofía de la vida. La filosofía de la vida acaba haciendo de ésta la existencia suprema, lo Absoluto; la filosofía de la existencia, en cambio, el reconocimiento del hecho de que la existencia se halla sumida, dentro de su finitud y humillación, en el ámbito de un posible descubrimiento del ser verdadero, impide la destrucción de la trascendencia, a la cual tiene que subordinarse, en última instancia, la filosofía, concebida, a diferencia de la ciencia, como una experiencia integral que no excluye sin embargo la razón. La frecuente insistencia de Jaspers en el problema de la relación entre existencia y razón, así como su tratamiento del problema de la verdad, al cual ha dedicado últimamente otra de sus grandes obras, muestran hasta qué punto su pensamiento se preocupa cada vez más del término al cual apunta el trascender y, por lo tanto, hasta qué punto va apareciendo como disminuida y atenuada la realidad del trascender mismo como puro movimiento incansable de la existencia. La teoría de las categorías era ya un intento de mediación; concebidas como "formas generales de lo pensable" (III, 37), las categorías eran aplicadas inclusive al ser pensado como absoluto. Una "dialéctica del pensamiento trascendente" constituía su coronamiento obligado. Pero la investigación categorial en lo objetivo, en la realidad y en la libertad constituye únicamente un punto de partida para una articulación del ser que, sin destruir su esencial dinamicidad, no suponga tampoco que ésta es contraria y opuesta a toda razón y a toda verdad. Lo trascendente como tal, Dios, puede entonces ser la realidad cumplida; de ella puede decirse efectivamente que "es", mas este ser es ya el ser dado a través de la trascendencia, y, por consiguiente, algo infinitamente alejado del puro ser de la definición (III, 67).

La filosofía de la existencia de Jaspers puede considerarse como parte de un "sistema abierto" en el cual pueden irse alojando nuevas "dilucidaciones de la existencia". Éstas se fundan no sólo en la especulación filosófica, sino también, y a veces preferentemente, en las experiencias del autor como hombre de su tiempo. El interés de Jaspers por las "cuestiones de la época" y en particular por los problemas políticos y político-morales de nuestro tiempo ha sido constante, especialmente a partir de la irrupción del nacionalsocialismo en Alemania. Desde este punto de vista pueden comprenderse muchos de los pensamientos de Jaspers desde la publicación de su *Philosophie* (1932) hasta la aparición del primer volumen de su *Philosophische Logik* (1947). Este volumen fue precedido por varios trabajos en los cuales desarrolló tanto varios de los conceptos ya introducidos en *Philosophie* (existencia, ser, cifra, comunicación, libertad, situación-límite, trascendencia, etc.) como varios conceptos nuevos, en particular el de "lo comprensivo" (VÉASE). Nos ocuparemos en lo que sigue especialmente de algunos temas fundamentales de la "lógica filosófica", pero teniendo en cuenta las anticipaciones que figuran en su obra sobre razón y existencia (1935) y filosofía de la existencia (1938), así como en la obra sobre la fe filosófica (1948) y las doce conferencias dadas por radio a modo de "introducción a la filosofía" (1948). Debe tenerse en cuenta que hemos dedicado artículos especiales a algunos de los conceptos básicos de Jaspers (así, por ejemplo, CIFRA y COMPRENSIVO [Lo], y nos hemos referido a otros conceptos en artículos de carácter más general (así, por

ejemplo, EXISTENCIA, HORIZONTE, TRASCENDENCIA).

Según Jaspers, filosofar es fundamentalmente trascender. Ello no significa eliminar los "objetos", pero sí tomarlos como jalones en el camino de la trascendencia filosófica. La metafísica en cuanto "lenguaje en cifras" no es por sí misma la trascendencia, pero es el lenguaje de la trascendencia. Por otro lado, la "verdad" no es característica de ningún enunciado particular sobre un objeto, sino una especie de "ambiente" que rodea todo nuestro conocer y todo nuestro "decir". En este ambiente vivimos, pensamos y somos, y con nosotros son todos los "objetos". En rigor, lo que se llama "objeto" es algo que emerge de ese trasfondo del ser que es "lo comprensivo".

Ahora bien, ello no significa que "lo comprensivo" sea una vaga unidad indiferenciada. Lo comprensivo tiene varios niveles. En "nosotros" tiene tres: el de la existencia (como *Dasein*) o nivel de lo sensible; el de la conciencia en general, o nivel de lo objetivo, de lo obligatorio; y el del espíritu, o nivel de las generalizaciones o teorías de conjunto. Cada uno de estos niveles tiene su propia verdad y todas estas verdades lo son en tanto que situadas en el horizonte de lo comprensivo. Fuera de nosotros lo comprensivo tiene dos niveles: el del mundo o "lo que hay", y el de la trascendencia, donde la existencia (en cuanto *Existens*) se hace libre. La trascendencia no es algo conocido, sino algo que "funda"; en efecto, el hombre mismo "existe" sólo en cuanto se halla fundado en la trascendencia y, por así decirlo, "religado" a ella.

Dada la importancia que tiene en Jaspers la "lógica filosófica" conviene decir unas palabras sobre ella. Según Jaspers, dicha "lógica" se caracteriza por tres rasgos: (1) El saber lógico sólo puede ser verdadero cuando es "comprensivo" ("omnicomprensivo"). Debe, pues, iluminar *todos* los aspectos del saber y de la conciencia, y *todos* los aspectos de la certidumbre y de la verdad. Aunque apoyada en las ciencias (en tanto que son las formas más claras del saber objetivo) la lógica filosófica no debe desdeñar el pensamiento cotidiano y las muy diversas formas de experiencia y práctica humanas. (2) La lógica filosófica (a la inversa del "movimiento natural" de nuestro entendimiento, que tiende a la nivelación) reconoce los "saltos" y los "vacíos" de las formas del ser y del saber, (3) Pero como esta lógica considera, al mismo tiempo, la totalidad, rechaza considerar las separaciones en tanto que desmembraciones de lo real y trata de relacionar entre sí los diversos aspectos del ser y del saber. Como consecuencia de los citados rasgos, la lógica filosófica de Jaspers constituye el fundamento de la "conciencia de la verdad que procede de nuestra vida" y revierte sobre la existencia del ser pensante, iluminándola, examinándola y guiándola. Es, en suma, una "lógica" que deja "el espacio libre" para descubrir el horizonte de toda posibilidad y de toda realidad. Solamente dentro de este "espacio libre" surgen, según Jaspers, los diversos contenidos (que la lógica, sin embargo, *no* produce *ni* engendra). Así, la lógica de Jaspers constituye el campo de la "inmediatez" en la cual pueden encontrarse los hombres como seres pensantes, de modo que la lógica pueda convertirse en órgano de la comunicación intelectual. La lógica filosófica realiza pensamientos fundamentales, distintos significativamente de todas las intelecciones objetivas del mundo; si así no fuese, no podría alcanzar el fundamento de toda la realidad. Con ello se hacen conscientes en el pensamiento lógico los primeros principios del ser en su forma. Pero la lógica filosófica no es solamente una apertura del horizonte; es también un arma en la lucha contra la "no-verdad" y la apariencia, haciendo posible —contra la sofística— el descubrimiento de la verdad.

Podría concluirse, en vista de lo anterior, que la lógica filosófica de Jaspers, en tanto que primer acceso a la verdad, es el resultado de una especulación subjetivo-romántica. Pero el filósofo lo niega, insistiendo en que tal lógica alcanza toda la amplitud de la *objetividad* del ser en vez de limitarse a una parte del mismo. Por eso la lógica en cuestión puede ser un verdadero órgano de la razón. En rigor, se presenta como un tronco del cual surgen las diversas ramas, todas ellas alimentadas por la savia de su arraigo en el ser y la verdad como descubrimiento de lo que es. Y así la lógica filosófica puede ser concebida como un centro del cual parten, por un lado, la lógica formal y la metodología, y por el otro lado la ontología o teoría del objeto (que da origen a la metafísica, concebida o como metafísica del logos o como mística del logos), la psicología del pensar y la lógica trascendental. Sólo así —dice Jaspers— será posible realizar una de las misiones filosóficas de nuestro tiempo, es decir, la edificación de una nueva y amplia lógica, o "lógica en su totalidad": una lógica no sistemático-formal (pero tampoco aforística) que posibilite la iluminación del saber de la verdad en el tiempo. La doctrina de la verdad —que comienza con la iluminación de los horizontes más externos— es la parte primera de esta más amplia lógica. La parte segunda debe comprender la metodología, la teoría de las categorías y la doctrina de la ciencia. "En el principio se hallan las radicales aclaraciones; al final, los problemas concretos" (*Von der Wahrheit*, I, pág. 27).

Obras: *Heimweh und Verbrechen*, 1909 (Dis. inaug.), de *Archiv für Kriminal-Anthropologie*, de Gross, XXXV, 1 (1909), 1-116 (*Añoranza y crimen*). — *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärtze und Psychologen*, 1913, 2* ed., 1920, 3» ed., 1922, 4» ed., 1946 (todas revs.) (trad. esp.: *Psicopatología general*, 2 vols., 1950-1951, 2ª ed., 1955). — "Kausale und 'verständliche' Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia Praecox (Schizophrenie)", *Z. f. die gesamte Neurologie und Psychologie*, XIV (1913), 158-263 ("Relaciones causales y 'comprensivas' entre suerte y psicosis en la demencia precoz (esquizofrenia)"). — *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919, 2ª ed., 1920, 4ª ed. (con nuevo "Prefacio"), 1954 (*Psicología de las concepciones del mundo*). — *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, 1922, del volumen colectivo *Arbeiten zur angewandten Psychiatrie*, 1922; 2» ed., 1926 (trad. esp.: *Genio y locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre S., van G., S., H.*, 1955). — *Die Idee der Universität*, 1923. — *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, 5ª ed. (parcialmente rev.), 1933 (trad. esp.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, 1933). — *Philosophie*, 3 vols. (*I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphy-*

sik), 1932, 2ª ed. en 1 vol., 1948, 3ª ed. (con un "Postscriptum"), 3 vols., 1956 (trad. esp.: *Filosofía*, 2 vols., 1958-1959). — *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, 1932 (*M. W. El carácter alemán en él pensamiento político, en la investigación y en la filosofía*). — *Vernunft und Existenz*, 1936 [Cinco conferencias dadas en la Universidad de Groningа] (trad. esp.: *Razón y existencia*, 1960). — *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936 (trad. esp.: *N.*, 1963). — *La pensée de Descartes et la philosophie*, separata de la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, LXII (1937), 40-148; ed. separada, 1938 (en alemán: *Descartes und die Philosophie*, 1937) (trad. esp.: *D. y la filosofía*, 1960). — *Existenzphilosophie*, 1937, 2ª ed., 1956 [Tres conferencias dadas en la Freie Hochstift, de Frankfurt a.M.] (trad. esp.: *Filosofía de la existencia*, 1958). — *Die Schuldfrage*, 1946 (trad. esp.: *¿Es culpable Alemania?*, 1948. — *Die Idee der Universität*, 1946 [obra distinta del trabajo aparecido con el mismo título en 1923; Cfr. *supra*] (trad. esp.: "La idea de la Universidad", en el volumen colectivo *La idea de la Universidad en Alemania*, 1959, págs. 391-524). — *Vom europäischen Geist*, 1946 [folleto; conferencia dada en trad. francesa *(L'esprit européen)* en Ginebra: *Rencontres internationales de Genève*, 1946, págs. 291-323]. — *Nietzsche und das Christentum*, 1946 (trad. esp.: *N. y el cristianismo*, 1955). — Von *der Wahrheit (Der philosophische Logik, I)*, 1947 *(De la verdad [Lógica filosófica, I])*. — De esta obra se ha reimpreso una parte bajo el título *Über das Tragische*, 1952 (trad. esp.: *Esencia y formas de lo trágico*, 1960). — *Der philosophische Glaube*, 1948 [Conferencias dadas en la Universidad de Basilea, julio de 1947] (trad. esp.: *La fe filosófica*, 1953). — *Philosophie und Wissenschaft*, 1949 [Lección inaugural en la Universidad de Basilea; separata de *Die Wandlung*, III (1948), 721-33] (trad. esp.: "Filosofía y ciencia", en *Cuadernos de Filosofía* [Buenos Aires], 1953). — *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, 3ª ed., 1952 (trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950). — *Einführung in die Philosophie*, 1950 [Doce charlas radiofónicas] (trad. esp.: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, 1953, 3ª ed., 1962). — *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, 1950 [Conferencias en la Universidad de Heidelberg] (trad. esp.: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, 1953). — *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, 1951 (trad. esp.: *Balance y perspectiva. Discursos y ensayos*, 1953). — "Der Weltschöpfungsgedanke", *Merkur*, IV, Nº 5 (1952), 401-7 (trad. esp.: "La idea de la creación del mundo", *Theoria* [Madrid], 1952). — *Lionardo als Philosoph*, 1953 (trad. esp.: *Leonardo como filósofo*, 1956). — *Die Frage der Entmythologisierung*, 1954 [con Rudolf Bultmann] *(La cuestión de la desmitologización)*. — *Schelling. Grosse und Verhängnis*, 1955 (*S. Grandeza y destino*). — *Wesen und Kritik der Psychothérapie*, 1955 [separata de *Allgemeine Psychopathologie*] (trad. esp.: *Esencia y crítica de la psicoterapia*, 1959). — *Die grossen Philosophen*, I, 1957 (trad. esp.: Los *grandes filósofos*, I, 1958). — *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1957 [charla radiofónica] (trad. esp.: *La bomba atómica y el futuro del hombre*, 1958 [Cuadernos Taurus, 2]. — *Die Atombome und die Zukunft des Menschen*, 1958 (trad. esp.: *La bomba atómica y el futuro de la humanidad*, 1961) [esta obra —muy extensa— es distinta del folleto antes mencionado]. — *Philosophie und Welt. Reden und Aufsatze*, 1958 *(Filosofía y mundo. Discursos y artículos)* [trabajos 1949-1956; incluye: "Lionard als Philosoph", Cfr. *supra*, y "Philosophische Autobiographie" (este último, original del trabajo citado *infra)]*. — *Wahrheit und Wissenschaft*, 1960 [Discurso; incluye otro de Adolf Portmann] *(Verdad y ciencia)*. — *Drei Gründer des Philosophierens: Plato-Augustin-Kant*, 1962 *(Tres fundadores del filosofar: P.-Á.-K.)*. — *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962 *(La fe filosófica ante la revelación)*.

Autobiografía filosófica de J.: "Philosophical Autobiography", en obra sobre J. ed. P. A. Schilpp cit. *infra*, págs. 5-94 [original alemán, cit. supra], con "Respuesta a mis críticos", *ibid.*, págs. 749-869. — Bibliografía de J. en el mismo volumen, págs. 872-86. — Traducciones de J. a otros idiomas: Hans W. Bentz, *K. J.* in *Übersetzungen*, 1961 [de 1945 a 1960] [Weltliteratur in Übersetzungen. Reihe I: Deutsprachige Autoren, 1].

Véase Ludger Jaspers, *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie K. Jaspers*, 1936 (Dis.). — Jeanne Hersch, *L'Illusion philosophique*, 1936. — K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und J. Ein Beitrag zur Frage: Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, 1938. — L. Pareyson, *La filosofia dell' esistenza di C. J.*, 1940. — E. Paci, *Pensiero, Esistenza e Valore*, 1940. — J. Collins, An *Approach to K. J.*, 1945. — J. de Tonquédec, *Une philosophie existentielle: l'existence d'après K. J.*, 1945. — M. Dufrenne y P. Ricoeur, *K. J. et la philosophie de l'existence*, 1947. — G. Ramming, K. *J. und H. Rickert: Existenzialismus und Wertphilosophie*, 1948. — E. L. Allen, *The Self and Its Interests: a Guide to the Thought of K. J.*, 1951 [monog.]. — G. Masci, *La ricerca délia vertía in K. J.*, 1953.—A. Lichtigfeld, *Jaspers' Metaphysics*, 1954. — Th. Räber, *Das Dasein in der "Philosophie" von K. J.*, 1955. — J. M. Spier, *Filosofie van de onbedenke God. Eein kritische schets van het denken van K. J.*, 1956. — J. Collins, T. Wahl, W. Kaufmann, J. Hersch *et al.*, *The Philosophy of K. J.*, 1957, ed. Paul Arthur Schilpp [The Library of Living Philosophers] [incluye la "Autobiografía" y "Bibliografía a que nos referimos *supra*]. — W. Lohff, *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von K. J.*, 1957 [Beiträge zur Fôrderung christlicher Théologie, 58]. — R. D. Knudsen, *The Idea of Transcendence in the Philosophy of K. J.*, 1958. — Owaldo Robles, *El problema de la angustia en la psicopatología de K. J.*, 1958 (tesis). — Jean Paumen, Raison *et existence chez K. J.*, 1958. — Alberto Caracciolo, *Studi Jaspersiani*, 1958 [Pubb. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, 12, ed. M. F. Sciacca]. — X. Tilliette, *K. J. (Théorie de la vérité. Métaphysique des chuffres. Foi philosophique)*, 1960.

JENÓCRATES (*ca.* 396-314 antes de J. C.) nac. en Atenas, sucedió a Espeusipo como escolarca de la Academia platónica, la cual regentó desde 339 hasta su muerte. Como Espeusipo, Jenócrates acompañó a Platón en el tercer viaje de éste a Sicilia. Según la información acerca de las opiniones de Jenócrates proporcionada por Sexto el Empírico en *Adv. Math.*, VII, 16 (Diógenes Laercio, IV, 6-15, no da ninguna información filosófica), se debe a Jenócrates una clasificación del saber que, aunque se halla implícitamente en Platón, no fue desarrollada sino por su discípulo y alcanzó, como es sabido, gran resonancia: la división en lógica (o dialéctica), física y ética. Esta división es paralela a otras divisiones tripartitas establecidas por Jenócrates y que parecen mostrar una decidida tendencia de este filósofo a las clasificaciones. Entre ellas mencionamos la de los grados del saber en saber como

tal, opinión y percepción, correspondientes a los grados de la verdad (verdad completa, verdad incompleta y mezcla de verdad y falsedad) y de la realidad (realidad inteligible, realidad perceptible por los sentidos y realidad mixta). Jenócrates se inclinó al pitagorismo, admitiendo inclusive la interpretación de la unidad y la díada como lo masculino y lo femenino respectivamente, y derivando de ellas los números, considerados a la vez como entidades matemáticas y como ideas. Junto a esta metafísica, Jenócrates desarrolló una teología según la cual la divinidad —que es la Unidad suprema— penetra la realidad entera. Esta teología se completaba con una demonología —de la que hallamos numerosos ejemplos en posteriores platónicos y neoplatónicos— para la cual los astros son divinidades y los elementos de la tierra contienen buenos y malos demonios. Lo mismo que a Espeusipo, Aristóteles criticó a Jenócrates en la *Metafísica* bajo la forma de una crítica del platonismo.

Jenócrates escribió, al parecer, gran número de obras, especialmente sobre asuntos matemáticos y astronómicos en sentido platónico-pitagórico; así, Περὶ ἀριθμῶν θεωρία ; Τὰ περὶ ἀστρολογίαν ; Περὶ γεωμετρίας ; Τὰ περὶ τὰ μαθήματα y otros citados por Diógenes Laercio (IV, 13). De estas obras quedan sólo fragmentos. Véase al respecto H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879. — F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum,* III, 1881, 51 y sigs. — R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente,* 1892. — Sobre Jenócrates: A. Mannheimer, *Die Ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates und Aristóteles,* 1875. — B. Schweitzer, *Xenokrates,* 1932. — H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* 1945, Cap. II. — Véase también bibliografía del artículo IDEA-NÚMERO.

JENÓFANES, de Colofón, *fl.,* según Diógenes Laercio (IX, 18), en la Olimpíada 60. K. Reinhardt (Cfr. *infra*) considera que Jenófanes era más joven que Parménides (v.) y que éste fue maestro de aquél. Para ello se funda en la idea de que el tratado *De Meliso, Xenophane, Gorgia* es auténtico (lo que no parece ser el caso). Olof Gigon ha seguido las opiniones de Reinhardt a este respecto, pero se ha opuesto a ellas Werner Jaeger, seguido por casi todos los historiadores de la filosofía griega. Seguimos aquí a Jaeger y a Guthrie, y consideramos, de acuerdo con este último, que la larga vida de Jenófanes se extiende entre las fechas *ca.* 570 - *ca.* 470. De acuerdo con ello, Jenófanes fue coetáneo de Pitágoras y más viejo que Heráclito y Parménides. Se estima a veces que Jenófanes fue maestro de Parménides y fundador de la llamada "escuela de Elea" (véase ELEATAS). En todo caso, parece que fue un jónico que inspiró a los eleatas, acaso en el curso de su exilio en Sicilia, después de la conquista persa.

Jenófanes escribió poemas en hexámetros y en metros elegiacos y iámbicos. Fue autor de varios Σίλλοι o "Parodias", convirtiéndose con ello en precursor de Timón (VÉASE) de Flionte, gran admirador suyo. Se le atribuye asimismo el escrito Περὶ φύσεως *Sobre la Naturaleza.* Sus burlas tenían muchos objetivos: los excesivos honores otorgados a los atletas, el excesivo lujo, las ideas pitagóricas de la reencarnación y, sobre todo, la idea de los dioses tal como son representados en Hesíodo y Hornero. "Hornero y Hesíodo han atribuido a los dioses toda clase de cosas que son vergonzosas y reprobables entre los hombres tales como cometer adulterio y engañarse mutuamente" (Diels-Kranz, 11). Se ha discutido si con ello Jenófanes no atacó los mismos fundamentos de las creencias religiosas griegas, pero se ha reparado en que una cosa son las creencias politeístas griegas y otra muy distinta las representaciones "excesivamente humanas" de los dioses y en particular de sus acciones, o supuestas acciones. Se ha discutido asimismo si mediante sus críticas Jenófanes llegó o no a un concepto "monoteísta" de la divinidad. En todo caso, es obvio que en sus fragmentos se manifiesta hostil a todo antropomorfismo y a todo posible teromorfismo. "Los etiópicos dicen que sus dioses son chatos y negros; los tracios, que los suyos son ojiazules y pelirrojos" (16). "Y si el ganado y los caballos o leones tuviesen manos o pudiesen dibujar con sus manos y hacer las cosas que hacen los hombres, dibujarían a los dioses como caballos y como ganado..." (15) La verdadera divinidad, en cambio, no tiene ninguna forma; cuando menos, "un dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no es en manera alguna similar a los mortales, sea en figura sea en pensamiento" (23) [El plural 'dioses' aquí ha sido interpretado de varios modos; según algunos, se trata de los dioses olímpicos, subordinados al "Gran Dios"; según otros, se trata de los "elementos" de la "Naturaleza"]. El gran Dios "moral" e inmortal de que habla Jenófanes está purificado de todo contacto con cosas humanas o terrenas. Por lo pronto, "se halla siempre en el mismo lugar, sin moverse, pues no corresponde a su dignidad ir a diferentes lugares en distintos momentos, sino que forma todas las cosas sin esfuerzo y por sólo el pensamiento de su espíritu" (26). No está limitado por ningún órgano: "todo él ve, todo él piensa, todo él oye" (24).

Es obvio que uno de los rasgos capitales del pensamiento de Jenófanes sobre el gran Dios es la unidad. Y puesto que la unidad es lo mayor, es también lo más real. Puede, pues, concluirse, que lo que es verdaderamente, es "uno" — que es la tesis fundamental de los eleatas. Esta unidad parece ser "esférica" (véase ESFERA), si bien se ha dicho que puede tratarse de una simple metáfora donde la esfera representa la perfección. No es claro si tal unidad es la de un principio, o bien si Dios y el mundo forman una unidad, que es el todo, πάν ; en este último caso, tendríamos en Jenófanes un ejemplo no tanto de monoteísmo como de panteísmo. Sea lo que fuere, muy pronto se habló de Jenófanes como de "uno de los partidarios de la unidad". Así dice Aristóteles (*Met.,* A 5, 986 b 10) cuando se refiere a nuestro filósofo como "el primer 'unificador' entre ellos" [los presocráticos y, más específicamente, los eleatas]. En un pasaje de Simplicio *(Phys.,* XXII, 26) se dice que, "según Jenófanes, el colofoniano, maestro de Parménides, el principio es uno", o "el conjunto [todo lo que es] es uno", ἓν καὶ πάν , no siendo limitado ni ilimitado, ni estando en movimiento ni en reposo.

En fragmentos procedentes de los *doxógrafos* (VÉASE) se presenta a Jenófanes como expresando opiniones acerca de la composición de las cosas perecederas (que están formadas todas de tierra y agua), acerca de los grandes períodos (edades húmedas y edades secas). Con ello puede concluirse que Jenófanes no fue solamente "teólogo" o "metafísico" (la "metafísica de lo Uno"), sino también "cosmógono".

Edición de fragmentos en las colecciones mencionadas en ELEATAS y PRESOCRÁTICOS. En Diels-Kranz se hallan en 21 (11). — Ed. y comentario por M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti,* 1956. — Comentarios sobre J. en los repertorios mencionados en FILOSOFÍA GRIEGA (Zeller; Zeller-Mondolfo; W. Jaeger; Kirk & Raven; Gigon; Guthrie *et al.*). Además, véase: Victor Cousin, "Xénophane, fondateur de l'école d'Elée", en *Nouveaux fragments philosophiques,* 1828. — F. Kern, *Quaestionum Xenophanearum capita duo,* 1864. — Id., íd., *Beitrag zur Darstellung der Philosophie des Xenophanes,* 1871. — J. Freudenthal, *Über die Theologie des Xenophanes,* 1886 (monog.). — Id., íd., "Zur Lehre des Xenophanes", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* I (1888), 322-47. — A. Orvieto, *Filosofia di Senofane,* 1899. — M. Levi, *Senofane e la sua filosofia,* 1904. — N. Mavrokordatos, *Der Monotheismus des Xenophanes,* 1910 (Disc.). — K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* 1916. — D. Einhorn, *Xenophanes. Ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte,* 1917. — K. Deichgräber, "Xenophanes περὶ φύσεως" *Rheinisches Muséum,* LXXXVII (1938), 1-31. — A. Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon,* 1952 (Dis.). — C. Corbato, *Study senofanei,* 1952. — Stelio Zeppi, *Senofane antiionico e presofista,* 1961 (monog.).

JENOFONTE (*ca.* 430-453 antes de J. C.), nac. en Atenas, y considerado como uno de los socráticos, aunque sin pertenecer estrictamente a ninguna de las escuelas que llevan este nombre, es importante sobre todo en la historia de la filosofía por la figura de Sócrates presentada en varias de sus obras, principalmente en Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους, conocida como las *Memorabilia,* pero también en Ἀπολογία Σωκράτους πρὸς τοὺς δικαστάς *(Apología de Sócrates),* Οἰκονομικός *(Económica),* Συμπόσιον *(Banquete),* Κύρου παιδεία *(Educación de Ciro),* Ἱέρων (*Hierón*), y Κυνηγετικός *(Sobre la caza)* en todas las cuales se encuentran reflexiones éticas y educativas desde un punto de vista socrático. El Sócrates de Jenofonte es un Sócrates mucho menos atractivo que el de Platón: predomina en él el sentido común, la referencia constante a las cosas cotidianas, el tono menor en el lenguaje. Se ha discutido mucho hasta qué punto esta imagen de Sócrates y de las ideas socráticas es más fiel que la de Platón, especialmente la del Platón de los diálogos de juventud y de los llamados diálogos dogmáticos. Algunos autores han estimado que el Sócrates platónico es excesivamente idealizado y que el de Jenofonte sirve de eficaz correctivo para el mismo. Otros han supuesto que había en Jenofonte una radical incomprensión para la figura de Sócrates y, por consiguiente, para sus ideas. En todo caso, el Sócrates de Jenofonte es una de las fuentes capitales para la comprensión del filósofo y del socratismo en general. Es común la idea de que en muchos puntos Jenofonte se aproximó al socratismo de los cínicos, aun cuando se ha descartado como excesiva la idea de K. Joël, según el cual Jenofonte fue un filósofo cínico en la mayor parte de sus obras. Junto a la descripción de Sócrates y del socratismo es importante en Jenofonte su doctrina educativa, manifestada en la obra sobre la educación del rey Ciro; lo fundamental de esta doctrina es la presentación del ideal del rey prudente, educado en la filosofía y capaz no sólo de regir su pueblo, sino también de comprender los motivos de su conducta.

Hay numerosas ediciones de las obras de Jenofonte. Entre las ediciones de obras completas citamos las de A. Bornemann, R. Kuehner y L. Breitenbach, Gotha, 1838 y sigs., L. Dindorf, G. Sauppe, Leipzig, 1867-1870; K. Schenkl, Berlín, 1869-1876; E. C. Marchant, Oxford, 1900-1920. Son también muy numerosas las ediciones de obras especiales. Entre los filósofos e historiadores de la filosofía que han escrito sobre Jenofonte figuran los investigadores más destacados del pensamiento antiguo: L. Breitenbach, A. Croiset, F. Dümmler, L. Radermacher, M. Pohlenz, U. von Wilamowitz-Moellendorff, L. Robin, K. Praechter, W. Nestlé, H. von Arnim, K. Joël, H. Maier, R. von Pöhlmann, etc. Todavía hoy es útil el *Lexicón Xenophonteum, 4 vols.,* 1801 y sigs., de F. G. Sturz. — De las muchas obras sobre J. nos limitamos a mencionar: R. Simeterre, *La théorie socratique de la vertuscience selon les Mémorables de Xénophon,* 1938. — G. Rudberg, *Sokrates bei Xénophon,* 1939. — J. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon,* 1948. — Id., íd., *Xénophon et le socratisme,* 1953. — O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons "Memorabilia",* 1953. — Algunas de las obras de interpretación de la figura de Sócrates (v.) se refieren también ampliamente a Jenofonte.

JERARQUÍA. Según George Boas ("Some Assumptions of Aristotle" [VIL Hiérarchies], en *Transactions of the American Philosophical Society,* N. S. XLIX [1959], págs. 84-92), el término griego ἱεραρχία, empleado en sentido filosófico y teológico, se halla por vez en primera en Dionisio el Areopagita (Pseudo-Dionisio), ya en el título de sus obras Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας *(De divina hierarchia, Sobre la jerarquía divina [o* celeste]) y Περὶ της ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας. (*De ecclesiastica hierarchia, Sobre la jerarquía eclesiástica*). En un sentido no filosófico o teológico se halla la palabra en una inscripción boecia (*apud* Boeck, I 749), pero no puede encontrarse, con sentido filosófico o teológico, o sin él, en la literatura clásica griega. Dionisio escribe (*Hier. div.*, ed. G. Heil 164 D): "La jerarquía es, a mi entender, un orden τάξις) sagrado, un saber y una actividad (ἐνέργεια) que se adecúan lo más posible a lo deiforme o "deioide" (θεοειδές) y que, de acuerdo con las iluminaciones que son don de Dios, se elevan en la medida de sus fuerzas hasta la imitación de Dios... La jerarquía hace que cada cual participe según su propio valor en la luz que se encuentra en [la Bondad]". Escribe también *(ibid.,* 165 A): "El fin de la jerarquía es, en lo posible, una adecuación con Dios y unión con Dios, pues toma a Dios como maestro de todo saber y de toda actividad santas". El "orden" de que habla Dionisio en el cielo es de alguna manera paralelo al orden de las gradaciones eclesiásticas; el "jerarca" es propiamente el hombre santo y, en cierto modo, deificado (*Hier. ecc.,* I, 3). Ello no significa necesariamente mera subordinación autoritaria de lo inferior a lo superior; la jerarquía de que habla Dionisio es el orden fundado en una común participación a través de diversos grados en una misma y única realidad esencial: la que forma el centro del infinito número de rayos que iluminan la realidad e inclusive la constituyen.

No pocos filósofos medievales siguieron a Dionisio en este respecto. Así, Santo Tomás. Hay, según Santo

Tomás, tres jerarquías de ángeles de acuerdo con las tres maneras de conocimiento de la razón de las cosas creadas: la primera jerarquía, en relación inmediata con Dios, considera las criaturas en tanto que proceden del primer principio universal; la segunda jerarquía las considera como dependientes de las causas universales creadas que se multiplican; la tercera jerarquía las ve en su aplicación particular y en la dependencia en que se encuentran respecto a sus causas propias. Las jerarquías no se distinguen entre sí, por tanto, en razón del conocimiento de Dios, que todos los ángeles contemplan en su esencia, sino con respecto a las razones de las cosas creadas sobre las cuales los ángeles superiores iluminan a los inferiores (S. *theol.*, I q. CVIII, a 5 ad 4). Pero la jerarquía no se confina al mundo angélico; todo lo real está organizado jerárquicamente de acuerdo con el principio de subordinación de lo relativo a lo absoluto, y de acuerdo también con el principio de la subordinación de lo imperfecto a lo perfecto. Ahora bien, aunque la ordenación jerárquica en Santo Tomás no difiere en muchos respectos de la que se halla en Dionisio, debe advertirse que el primero pone de relieve que cada grado del ser posee su propio modo de operación, de modo que aunque la posición de un orden dado en la escala jerárquica está determinada por el grado de acercamiento a Dios y por el grado de alejamiento de Dios, ello no significa que cada orden deje de tener su realidad propia y su propio bien. Por lo demás, la jerarquía en Santo Tomás, y en otros filósofos medievales, no es incompatible con la continuidad, en cuanto que la realidad inferior de un determinado orden es continua con la realidad superior del orden que le sigue en sentido descendente.

Aunque, según se indicó, se encuentra el término 'jerarquía' sólo en Dionisio el Areopagita, el concepto de jerarquía es muy anterior. Lo hallamos ya en Platón. Ejemplos son la jerarquía del mundo inteligible y sensible, y la jerarquía en el mundo de las ideas (VÉASE). Ligada a esta jerarquía ontológica se halla con frecuencia una jerarquía lógica (subgéneros, géneros, subespecies, especies).

Puede hablarse, según Boas, de cuatro tipos de jerarquía: (1) La jerarquía de poder y prestigio (eclesiástica, social, política); (2) La jerarquía lógica (como se ve en el Árbol de Porfirio [VÉASE]). (3) La jerarquía de la realidad o jerarquía mitológica (Platón, Aristóteles, neoplatonismo, Santo Tomás). (4) La jerarquía del valor o jerarquía axiológica, casi siempre paralela a la ontológica. Boas señala que en Aristóteles pueden encontrarse los cuatro conceptos de jerarquía y que, además, ellos constituyen algunos de los "supuestos" básicos de la filosofía del Estagirita.

En el pensamiento contemporáneo, sobre todo en los autores que se han consagrado a la ontología descriptivo-crítica (Jacobi, N. Hartmann), se ha abierto paso la idea de lo que puede llamarse "ontología jerarquizada". Esta idea se ha aplicado a la historia de la filosofía, estudiándose los diversos sistemas como ejemplos de posibles jerarquías ontológicas (u ontológico-axiológicas). También se ha admitido a veces una jerarquía de los saberos y de las ciencias (que en Auguste Comte era paralela a una jerarquía social e histórica).

En un resumen de su metafísica, Santayana ha propuesto un esquema de jerarquía ontológica. Las proposiciones básicas de esta jerarquía son las siguientes: 1º El Ser Puro es una esencia (no una sustancia o una existencia) que tiene infinitas manifestaciones potenciales — que forman "el reino de la esencia". La más cruda y primaria manifestación del Ser es el mundo material — del que es parte el hombre. Este mundo material existe y cambia ciegamente. 2º Una más sutil manifestación del Ser es la apariencia — o esencias en tanto que manifestadas a los sentidos y al pensamiento. 3º Por encima de la apariencia se halla la verdad. 4* Sobre la verdad se encuentra el reino de la esencia, donde queda desterrada toda contingencia. 5º En la cima se halla (al parecer "de nuevo") el Ser Puro, el cual es "como la extensión en la que todas las figuras geométricas se hallan contenidas sin distinción, o como el bloque de mármol en el que duermen todas las estatuas" (véase "On Metaphysical Projection", en *The Idler and His Works,* 1957, págs. 116-35, especialmente pág. 119).

En la lógica y en la semiótica se ha introducido a veces el término 'jerarquía' al hablarse de 'jerarquía lógica' y de 'jerarquía de lenguajes'. En la teoría intensional de los tipos (véase TIPO) se introduce una jerarquía de tipos — individuos; propiedad de individuos; propiedad de propiedad de individuos, etc. Esta jerarquía puede ser de tipos semánticos o de tipos sintácticos. En la teoría de los metalenguajes (véase METALENGUAJE) se habla de una jerarquía de lenguajes — lenguaje 0; lenguaje 1; lenguaje 2, etc. Según J. W. Addison ("The Theory of Hiérarchies", en *Logic, Methodology, and Philosophy of Science,* ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarskik, 1962, págs. 26-37) la "teoría de las jerarquías" se presenta en tres áreas de la matemática y de la lógica: en el análisis; en la teoría de las funciones recursivas, y en la lógica pura. La teoría de las jerarquías en el análisis equivale a lo que se llama hoy "teoría descriptiva de los conjuntos". Esta teoría ha sido elaborada sobre todo matemáticamente (Borel, Lebesgue, Suslin, Kuzin), pero recientemente ha sido elaborada asimismo metamatemáticamente. La teoría de las jerarquías en la teoría de las funciones recursivas (Kleene, Mostowski) y la teoría de las jerarquías en la lógica pura (Herbrand, Tarski) han sido elaboradas sobre todo metamatemáticamente, pero no han faltado tampoco elaboraciones matemáticas.

El lógico U. Saarnio ha contrapuesto la noción de jerarquía a la de orden (VÉASE). Según Saarnio, el concepto de orden se funda en la noción de relación transitiva, asimétrica y no reflexiva, en tanto que el concepto de jerarquía se funda en la noción de relación intransitiva. La base del concepto de jerarquía es la noción de *propiedad formal* de la intransitividad de una relación (v.). Ello permite comprender mejor los problemas que plantean las paradojas lógicas y semánticas (véase PARADOJA). Estas paradojas surgen cuando no se concibe del modo adecuado la intransitividad de una relación intransitiva y parcialmente reflexiva (ejemplo de esta última es: *x* está contento con *y).*

JERUSALEM (WILHELM) (1854-1923) nac. en Drénic (Bohemia), profesor desde 1920 en Viena, fue conducido a la filosofía desde los estudios históricos y filológicos. Muy pronto se interesó por los problemas lógicos y psicológicos que, por otro lado, consideró como estrechamente

conexos. En efecto, contra la "lógica pura" y contra el "plano trascendental", Jérusalem defendió una idea de la lógica —desarrollada sobre todo en torno al problema de la función judicativa— que, sin recibir directamente la influencia de Mach y de William James, coincidió en parte con el biologismo y con el pragmatismo de estos autores. Jérusalem considera, sin embargo, contra la opinión comunmente aceptada, que su filosofía no puede ser considerada ni como un biologismo ni como un economismo ni como un pragmatismo. Se trata más bien de una reconstrucción de las formas del pensamiento de acuerdo con normas genético-biopsicológicas y aun genético-sociales, normas que, por otro lado, son umversalmente aplicables a los fundamentos de todas las ciencias. La oposición al fenomenalismo y al apriorismo (las dos formas del "idealismo crítico"), y la aceptación del realismo crítico, son un resultado de estas concepciones, las cuales lo conducen también a una metafísica de carácter dualista, opuesta al monismo materialista y estrechamente enlazada con la elaboración filosófica del judaismo. En este respecto Jérusalem coincidía con la filosofía de la religión de Hermann Cohén.

Obras principales: *Zur Reform des Unterrichts in der philosophischen Propädeutik*, 1885 *(Para la reforma de la instrucción en la propedéutica filosófica)*. — *Ueber psychologische Sprachbetrachtung*, 1886 *(Sobre la consideración psicológica del lenguaje)*. — *Lehrbuch der empirischen Psychologie*, 1888, 8ª ed., 1926 *(Manual de psicología empírica)*. — *Laura Bridgman*, 1890. — *Grillparzers Welt- und Lebensanschauung*, 1891 *(La concepción del mundo y de la vida, de Grillparzer)*.— *Lehrbuch der Psychologie*, 1888. — *Die Urteilsfunktion*, 1895 *(La función judicativa)*. — *Die Psychologie im Dienste der Grammatik und Interprétation*, 1896 *(La psicología al servicio de la gramática y de la interpretación)*.— *Einleitung in die Philosophie*, 1899, 10ª ed., 1923 *(Introducción a la filosofía)*. — *Kants Bedeutung fur die Gegenwart*, 1904 *(La significación de Kant para el présente)*. — *Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsâtze*, 1905 *(Pensamientos y pensadores. Colección de artículos)*. — *Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite*, 1905 *(El idealismo crítico y la lógica pura. Una voz en la polémica)*. — *Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre*, 1916 *(La guerra a la luz de la teoría de la sociedad.)* — *Einführung in die Soziologie*, 1926 *(Introducción a la sociología)*. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, III, 1922. — Véase Walther Eckstein, *W. Jérusalem. Sein Leben und Wirken*, 1935.

JEVONS (WILLIAM STANLEY) (1835-1882), nac. en Liverpool, profesor de 1886 a 1876 en Manchester y de 1876 a 1881 en Londres, desarrolló —continuando la obra de Boole— una lógica a la cual llamó *lógica combinacional* (a distinguir de la actual lógica combinatoria). Tal lógica se sirve de un método parecido al de las tablas de verdad, pero usado para sacar inferencias. Las limitaciones del método de Jevons —sobre todo el hecho de ser aplicable solamente al cálculo proposicional— han dificultado grandemente que se convierta en una vía fecunda para investigaciones ulteriores. Tampoco el simbolismo de Jevons parecía viable; Jevons usaba, en efecto, como símbolos letras que representaban términos, los cuales representaban clases de cosas (así, 'A', 'B', 'C' representaban cualesquiera nombres). Sin embargo, hay un aspecto en la obra de Jevons que ha sido desarrollado últimamente y que puede permitir revalorizar su obra: la construcción de las máquinas lógicas (VÉASE).

Obras: *Pure Logic, or the Science of Quality apart from Quantity*, 1864. — *The Substitution of Similars, the True Principie of Reasoning*, 1869 (ambas obras aparecieron bajo el título *Pure Logic, and Other Minor Works*, 1890). — *Elementary Lessons in Logic*, 1870. — *The Theory of Political Economy*, 1871. — *The Principies of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method*, 1874 (trad. esp.: Los *principios de las ciencias*, 1946). — *Primer of Logic*, 1878 (trad. esp.: *Lógica*, 2ª ed., 1952). — *Studies in Deductive Logic*, 1880. — *Principies of Economies*, ed. H. Higgs, 1905. — Véase *Letters and Journals of W. S. Jevons*, 1886, ed. H. A. Jevons.

JOACHIM (HAROLD HENRY) (1868-1938), "Fellow" en Merton Collège, Oxford (1902-1917), profesor de lógica en la Universidad de Oxford (1919-1935), fue uno de los discípulos más destacados e influyentes de Bradley. La contribución principal de Joachim al idealismo bradleyano fue su detallado tratamiento de la doctrina de la verdad como coherencia. La verdad es, en principio, verdad "del Todo", pero como cualquier doctrina de la verdad, incluyendo la que la define como coherencia, es una parte del Todo, la doctrina de la verdad propuesta resulta, paradójicamente, sólo parcialmente verdadera. Reconocer esta situación equivale a reconocer el carácter limitado del conocimiento humano. Pero que tal conocimiento humano sea limitado no autoriza a hacer de él (según pretendía F. C. S. Schiller [VÉASE]), el único posible patrón de toda proposición. Puesto que la Verdad es absoluta, ninguna de las proposiciones que se formulen será completamente verdadera. Joachim intentó eludir las dificultades que plantea la doctrina idealista de la verdad —y en particular la dificultad que ofrece el tener que conciliar la idea de la Verdad absoluta con la idea del desenvolvimiento del pensamiento hasta alcanzar tal Verdad— por medio de una dialéctica de las "fases", de la Verdad. Tal dialéctica era en espíritu similar a la hegeliana, pero era mucho menos rígida que ésta en el contenido.

Obras: *A Study of the Ethics of Spinoza*, 1901. — *The Nature of Truth*, 1906. — *Immédiate Experience and Médiation*, 1919. — *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione. A Commentary*, 1940. — *Logical Studies*, 1948, ed. L. J. Beck. — *Aristotle. The Nichomachean Ethics. A Commentary*, 1951, ed. D. A. Rees a base de las lecciones dadas por J. cuando era "Fellow" en Merton. — *Descartes's Rules for the Direction of the Mind*, 1957, ed. E. E. Harris a base de notas tomadas por los alumnos de J. en los cursos dados por éste hacia 1931 y siguientes.

JOAQUÍN DE FLORIS, de Flora o de Fiore (1145-1202), nac. en Célico, cerca de Cosenza (Calabria), fue nombrado abate en el monasterio cisterciense de Corazzo (1177). Hacia 1186 emprendió un viaje a Verona, donde se supone que se entrevistó con el Papa Urbano II. En 1190 fundó la "Congregación florense", en el luego llamado San Giovanni de Fiore (Calabria).

Las tendencias de Joaquín de Floris eran a la vez místicas y apocalípticas; su principal intención, la de pre-

parar la época para los tiempos que se avecinan, tiempos en los cuales ha de predominar la concepción puramente espiritual del Evangelio de Cristo bajo la iluminación espiritual del Espíritu Santo. Según Joaquín de Floris, hay tres grandes épocas en la Humanidad: la época del Padre, que comienza con la creación; la del Hijo, que se inicia con la redención; y la del Espíritu Santo, que empieza en la propia época de Joaquín y que ha de manifestarse ante todo por una reforma y completa espiritualización de las instituciones eclesiásticas bajo la égida del "Evangelio eterno". Las doctrinas de Joaquín de Floris ejercieron gran influencia entre algunos de los llamados "espirituales" y "fraticellos" franciscanos. El franciscano Gerardo de Borgo San Donnino escribió en 1254 un *Evangelium aeternum* que era una introducción a varias de las obras de Joaquín de Floris. Esta obra fue condenada por la comisión papal, que condenó asimismo las obras de Joaquín (uno de los tratados de éste, el *De unitate Trinitatis*, contra Pedro Lombardo, había sido ya condenado en el Concilio de Letrán de 1215). Otro franciscano, Juan de Parma, General de la Orden, escribió un *Evangelium sancti spiritus* siguiendo las ideas de Joaquín de Floris. Entre los defensores de éste figuró asimismo Pedro Juan Olivi. Se ha hablado de una "escuela joaquinita" o "escuela joaquiniana" a la que se deben varios escritos que durante un tiempo se atribuyeron al propio Joaquín de Floris.

Entre las obras que se consideran auténticas de Joaquín de Floris figuran las siguientes: *Concordia novi ec veteris Testamenti*, escrita entre 1184 y 1189 y publicada por vez primera en 1519). — *Expositio in Apocalypsim*, comenzada antes de 1184 y terminada después de 1196; publicada en 1527. — *Psalterium decem chordarum*, escrita entre 1184 aproximadamente y 1200; publicada asimismo en 1527 junto con la citada *Expositio*. — *Concordia Evangeliorum*, también llamada *Tractatus super quatuor Evangelia*, publicada por E. Buonaiuti, 1930 (Fonti per la Storia d'Italia, 67). — *De articulis fidei*, publicada por E. Buonaiuti, 1936 (*ibid.*, 78). — *Libro delle Figuri*, descubierto y publicado por L. Tondelli, 2 vols., 1939. — Se citan también de Joaquín de Floris un *Adversum Judaeos* o *Contra Judaeos*, y un *Testamento espiritual.*

Algunas de las obras antes atribuidas a Joaquín de Floris son hoy consideradas como producidas por la llamada "escuela joaquinita"; tal ocurre con el *Liber contra Lombardum*, publicado por C. Ottaviano, 1934.

Sobre J. de F. véase H. Denifle, "Das evangelium aetemum und die Komission von Agnani", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, I*, págs. 49-164. — E. Gebhart, *L'Italie mystique*, 1890, págs. 49-82 (trad. esp.:' *La Italia mística*, 1945). — E. Schott, "Joachim, der Abt von Floris", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXII (1901), 313-61; XXIII (1902), 157-86. — P. Fournier, *Étude sur Joachim de Flore et ses doctrines*, 1909. — H. Grundmann, *Studien über J. con F.*, 1927. — Id., *id.*, *Neue Forschungen über J. v. F.*, 1950. — E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore. I tempi. La vita. Il messagio*, 1931. — H. Bett, *Joachim of Flora*, 1931. — E. Benz, "Joachim-Studien", *Zeitchrift für Kirchengenschichte*, L (1931), 24-111; LI (1932), 415-55; LIII (1934), 52-116. — J. Ch. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, 1938. — F. Foberti, G. *da Fiore e il Gioacchinismo antico e moderno*, 1942. — Antonio Crocco, *G. da F., la più singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano*, 1960.—Bibliografía: P. Francesco Russo, *Bibliografia Gioachimita*, 1954 [Biblioteca di bibliografia italiana, 28].

JODL (FRIEDRICH) (1849-1914), nac. en Munich, profesor desde 1885 en Praga y desde 1896 en Viena, fue influido por el positivismo antiidealista y por el monismo naturalista. Jodl se opone a toda metafísica, pero pretende bosquejar una concepción del mundo basada en los resultados de la ciencia; esta concepción se contrapone, por lo pronto, a toda religión positiva, pero se aproxima a un antropologismo religioso tal como fue defendido por Feuerbach. Aunque positivista y naturalista, Jodl no es, sin embargo, un naturalista materialista y menos aun un materialista dogmático. Su oposición al idealismo es, en último término, una oposición al idealismo dogmático y puramente "especulativo". Frente a este idealismo hay otro que reconoce el carácter esencialmente moral del hombre. Este último idealismo es para Jodl el "idealismo verdadero" frente al primer idealismo, considerado como un "idealismo falso".

Jodl desarrolló gran actividad dentro del llamado "Movimiento ético", impulsado por la "Sociedad Ética" (*Ethische Gesellschaft*). Correspondiendo a esta actividad práctica Jodl se consagró a una reflexión sobre los problemas éticos, tanto en sentido crítico como histórico. La aspiración de Jodl era fundamentar una moral eudemonista cuya última finalidad es la felicidad humana y aun el culto a la Humanidad. Este último es concebido por Jodl como la expresión de la conciencia que el universo tiene de sí mismo a través del hombre y como el producto último de una evolución que no llega a escindir la realidad en Naturaleza y Espíritu, pero que insiste siempre en el carácter moral del ser humano.

Obras: *David Humes Lehre von der Erkenntnis*, 1871 (Dis.) *(La doctrina del conocimiento de D. H.)*. — *Leben und Philosophie D. Humes*, 1872. — *Culturgeschichtsschreibung*, 1878 *(La historiografía de la cultura)*. — *Studien zur Geschichte und Kritik der Theorien über den Ursprung des Sittlichen*, 1880 (escrito para obtener la *venia legendi) (Estudios para la historia y la crítica de las teorías sobre el origen de lo moral)* [sobre Hobbes y sus adversarios]. — *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, 2 vols., 1882-1889, 2» ed., con el título: *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 2 vols., 1906-1912 *(Historia de la ética en la filosofía moderna;* 2» ed.: *Historia de la ética como ciencia filosófica)*. — *Volkswirtschaftslehre und Ethik*, 1886 [Deutsche Zeit- und Streitfragen, 224] *(Ciencia económica y ética)*. — *Moral, Religión und Schule*, 1892. — *Über das Wesen des Naturrechts und seine Bedeutung in der Gegenwart*, 1893 [Prager Juristische Vierteljahrschrift, Bd. 25, Heft 1] *(Sobre la esencia del Derecho natural y su significación en el presente)*. — *Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland*, 1893, 4» ed., 1908 *(Naturaleza y fines del "Movimiento Ético" en Alemania)*. — *Was heisst ethische Kultur?*, 1894 [Sammlung gemeinnütziger Vorträge, 191] *(¿Qué significa la cultura ética?)*. — *Über das Wesen und die Aufgabe der Ethischen Gesellschaft*, 1895, 4ª ed., 1914 *(Sobre la naturaleza y tarea de la "Sociedad Ética")*. — *Lehrbuch der Psychologie*, 1896, 2ª ed., 1924, ed. C. Siegel *(Manual de psicología)*. — *Ludwig Feuerbach*, 1904. — *Was heisst Bildung?*, 1909 *(¿Qué significa la educación?)*. — *Wissenschaft und Religion*, 1909. — *Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart*, 1911 [Conferen-

cia] *(El monismo y los problemas culturales del presente).* — *Vom wahren und vom falschen Idealismus,* 1914 (*Del idealismo verdadero y del falso*). — *Gesammelte Vorträge und Aufsatze,* 2 vols., 1916, ed. W. Borner *(Conferencias y artículos reunidos).* — *Aesthetik der bildenden Künste,* 1917, ed. W. Borner *(Estética de las artes plásticas).* — *Zur neueren Philosophie und Seelenkunde. Aufsatze,* 1917, ed. W. Borner *(Para la filosofía y psicología modernas).* — *Allgemeine Ethik,* 1918, ed. C. Siegel y W. Schmied-Kowarzik. — *Kritik des Idealismus,* 1920, ed. C. Siegel y W. Schmied-Kowarzik. — *Geschichte der neueren Philosophie,* 1930, ed. Karl Roretz (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna,* 1951).

Bibliografía (hasta 1914) por W. Schmied-Kowarzik en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXXVII Bd. N. F. XX Bd. (1914), 474-89. — Véase W. Borner, F. J., 1911. — Margarete Jodl, F. /., *sein Leben und sein Wirken,* 1920.

JOËL (KARL) (1864-1934), nac. en Hirschberg (Silesia), fue discípulo de Dilthey en Breslau, y estudió en Leipzig, Berlín y Basilea; en esta última ciudad fue profesor extraordinario (1897-1902) y titular (desde 1902).

Joël confesó ser un "neoidealista" y seguir en gran parte las inspiraciones de Schelling —que fue maestro de su padre, el rabino Hermann Joël— contra todas las formas de naturalismo y utilitarismo. Oponiéndose a la concepción mecanicista del mundo, Joël defendió una concepción "organicista", que representara una "afirmación de la vida" y de su unidad. La filosofía debe desarrollar las implicaciones de la concepción del mundo y satisfacer las aspiraciones del alma. Ello no significaba, sin embargo, un puro "romanticismo", sino un intento de alcanzar una concepción "clásica" en la cual se llegara a reconocer "la significación vital del pensamiento" — una idea en la que Joël comulgó con Simmel, con quien anudó amistad en Berlín hacia 1887. El pensamiento debe hacerse, pues, vital, pero, a la vez, la vida debe hacerse pensante. Pensamiento y vida son dos formas básicas de lo orgánico; el pensamiento es, pues, una función orgánica. Joël fue elaborando de este modo una concepción orgánica, u organicista, del mundo que debía superar tanto el monismo como el dualismo. Según Joël, la historia de la filosofía manifiesta el desarrollo de las grandes concepciones del mundo y muestra la herencia de todo filósofo ansioso de incorporarse el pasado haciéndolo vivo en su propio pensamiento. Joël consagró especial atención al pensamiento griego, mostrando en él los rasgos "románticos" que se reiteran en la época moderna.

Obras: *Der echte und der Xenophontische Sokrates,* 2 vols. [3 partes], 1892-1901 *(El Sócrates auténtico y el Sócrates jenofóntico).* — *Philosophenwege. Gesammelte Aufsatze,* 1901 *(Trayectorias de los filósofos. Ensayos reunidos).* — *Nietzsche und die Romantik,* 1905, 2ª ed., 1913. — *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik,* 1906, nueva ed., 1926 *(El origen de la filosofía de la Naturaleza en el espíritu de la mística).* — *Der frète Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen,* 1908 (*El libre albedrío. Desarrollo en conversaciones*). — *Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung,* 1912, 2» ed., 1923 *(Mundo y alma. Ensayo de una concepción orgánica).* — *Die philosophische Krisis der Gegenwart,* 1914, 3ª ed., 1922 *(La crisis filosófica del presente).* — *Antibarbarus,* 1914 [artículos y conferencias]. — *Die neue Weltkultur,* 1915 *(La nueva cultura universal).* — *Die Vernunft in der Geschichte,* 1916 *(La razón en la historia).* — *Geschichte der antiken Philosophie,* I, 1921 *(Historia de la filosofía antigua).* — *Kant als Vollender des Humanismus,* 1924 *(K. como realizador del humanismo).* — *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie,* I, 1928 *(Transformaciones de la concepción del mundo. Una historia de la filosofía como filosofía de la historia).* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* I (1921).

JOHNSON (SAMUEL) (1696-1782) nac. en Guilford, Connecticut (EE. UU.), cursó la carrera eclesiástica en la "Collegiate School" (actualmente, Universidad de Yale). Ministro congregacionalista primero, ingresó en 1722 en la Iglesia anglicana. Tras breve residencia en Londres, abrió una iglesia anglicana en Connecticut (1724-1756). En 1756 fue nombrado primer presidente de "King's Collège" (actualmente, Universidad de Columbia). Seducido al principio por las ideas de Bacon, Locke y Newton, siguió luego la filosofía de Berkeley, a quien visitó con frecuencia durante la estancia de éste en Rhode Island. Johnson esperaba encontrar en el idealismo berkeleyano un firme apoyo para la defensa de las verdades religiosas. Expuso sus ideas sistemáticamente en el primer libro de texto filosófico publicado en los EE. UU.: los *Elementa Philosophica* (véase bibliografía). En esta obra recomienda Johnson la lectura y estudio de Berkeley (pero también de Locke, Norris y Malebranche). Johnson define el saber *(learning)* como "el conocimiento de cuanto pueda contribuir a nuestra verdadera felicidad, tanto en la teoría como en la práctica". El saber se divide en filología, o estudio de palabras y otros signos, y en filosofía, o estudio de las cosas significadas por palabras y signos. La filosofía se divide a su vez en filosofía general y filosofía especial. La filosofía general se subdivide en racional (metafísica, lógica) y matemática; la filosofía especial, en natural, moral, especulativa y práctica. La filosofía especial práctica trata de ética o conducta en general, económica o conducta de las familias, y política. Los *Elementa* constan de dos partes. En la primera se propone el autor "bosquejar del modo más breve posible los diversos pasos que da el espíritu humano, desde las primeras impresiones de los sentidos hasta los diversos progresos que efectúa para llegar a la perfección y goce de sí que constituye el gran fin de su ser". El espíritu (*mind*) es estudiado como espíritu en general, y en sus objetos y operaciones; como espíritu que aprehende los objetos; como espíritu que juzga, afirma, niega, etc.; como espíritu que elabora sus pensamientos sistemáticamente; como espíritu que quiere, actúa, etc., y como espíritu en progreso hacia su más elevada perfección. El estudio del espíritu es a la vez el de todos los conceptos metafísicos y lógicos (cuerpo y alma; causas; verdad; espacio, tiempo; signos; juicios; la razón y el razonamiento; las pasiones, etc.). En la segunda parte de los *Elementa* Johnson trata de la filosofía moral (o "religión de la Naturaleza"); sus objetos son los espíritus libres y creados bajo el gobierno de Dios. Su fin es "el arte de vivir felizmente mediante recto conocimiento de nosotros mismos, y la práctica de la virtud". Es de advertir que la felicidad es considerada por Johnson como el fin, y el conoci-

miento y la virtud como el medio para tal fin. Al final de su vida Johnson se inclinó en favor de ciertas posiciones calvinistas y subrayó la gloria y poder de Dios, pero sin considerar que ello iba en detrimento de perseguir la felicidad, la cual es compatible con tal gloria y poder.

El título completo de los *Elementa* es: *Elementa Philosophica Containing chiefly; Noetica, Or Things relating to the Mind or Understanding: and Ethica, Or Things relating to the Moral Behavior*, publicados por Benjamin Franklin en Filadelfia, en 1752; 3ª ed., 1754, Londres, con varios cambies introducidos por William Smith. Los *Elementa* son una ampliación de la anterior obra de Johnson, *System of Morality*, 1746. — Véase Herbert y Carol Schneider, *Samuel Johnson, Président of King's Collège. His Career and Writings*, 4 vols., 1929 (I: *Autobiography and Letters*; II: *The Philosopher;* III: *The Churchman*; IV: *Founding King's College*). — El Vol. II contiene los *Elementa,* correspondencia con Berkeley y una serie de escritos de J. sobre cuestiones filosóficas. Entre éstos mencionamos la llamada "Enciclopedia de la filosofía" (*Technologia ceu Technometria*), compuesta de 1271 "tesis".

JÓNICOS. En dos sentidos se usa el término 'jónicos' en la historia de la filosofía griega. En un sentido amplio se trata de los pensadores de la llamada *serie jónica* contrapuestos a los pensadores de la llamada *serie itálica* (véase ITÁLICOS). La serie jónica recibe su nombre del primer filósofo de la serie, Anaximandro. Según Diógenes Laercio, el orden de sucesión de tal serie es: Tales, que enseñó a Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelao, Sócrates, y los socráticos. Desde Sócrates, la línea se subdivide en tres. La primera es: los socráticos y Platón, como fundador de la Academia antigua, Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crantor y Crates; Arcesilao, fundador de la Academia media, Lacides, fundador de la Academia nueva, Carnéades y Clitómaco. La segunda es: Antístenes, Diógenes el Cínico, Crates de Tebas, Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo. La tercera es: Platón, Aristóteles, Teofrasto.

En un sentido estricto se llama jónicos solamente a los filósofos que nacieron y desarrollaron su actividad filosófica en Jonia, en la costa occidental del Asia Menor. La expresión 'y desarrollaron su actividad filosófica' es aquí necesaria, porque las principales ciudades de dicha costa son: Mileto, Samos, Éfeso y Clazomene, y, como es sabido, Pitágoras, aunque nacido en Samos, desarrolló su actividad filosófica en el sur de Italia y es considerado como uno de los filósofos itálicos. En el sentido indicado se consideran como jónicos a los milesios (v.), a Heráclito y a Anaxágoras. Sin embargo, en vista de las diferencias que hay entre estos filósofos, se suele restringir todavía más el uso del término 'jónicos' y aplicarlo únicamente a los pensadores milesios y a Heráclito, considerados como los antiguos filósofos naturales.

Según R. Mondolfo (Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, II, págs. 12-4), la división de la filosofía antigua hasta Sócrates en una escuela jónica y una escuela itálica ofrece muchos inconvenientes. Parecería más justa una división de tal filosofía en una rama jónica y en una rama dórica, correspondiendo a la posible división en una tendencia realista y una tendencia idealista respectivamente. Ahora bien, como si atendemos al lugar de nacimiento de los pensadores, no pocos de los filósofos que podrían incluirse en la rama dórica deberían llamarse "jónicos" (así, por ejemplo, el fundador del pitagorismo y el de la escuela eleata), la división propuesta en las ramas jónica y dórica no es tampoco satisfactoria. En rigor, ninguna de las divisiones de este tipo es plenamente satisfactoria, por lo que la división clásica entre jónicos e itálicos puede seguir manteniéndose como división simplemente cómoda.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS.

JØRGENSEN (JØRGEN), nac. (1894) en Haderup (Dinamarca), profesor en la Universidad de Copenhague, ha trabajado en el sentido de la Ciencia unificada y del neopositivismo, interesándose también por la difusión de la lógica matemática y de la epistemología. Sus investigaciones psicológicas se aproximan mucho —sin aparente influencia directa— a las de la psicología de orientación fenomenológica, pues se basan en una descripción de los fenómenos de conciencia tales como se dan al observador. A base de esta descripción establece Jørgensen una clasificación de los fenómenos psíquicos que gira en torno a los conceptos de lo subjetivo y lo objetivo, y que desemboca en una concepción "neutralista" de la realidad parecida a la de Mach, aun cuando sin las implicaciones metafísicas que todavía pueden rastrearse en este último filósofo.

Obras: *P. Natorp som Représentant for den kritiske Idéalisme,* 1918 *(P. N. como representante del idealismo crítico)*. — *Filosofiske forelaesninger som indledning til videnskabelige studier*, 1926, 2ª ed., 2 vols., 1935 *(Lecciones filosóficas como introducción a los estudios científicos)*. — *Indledning til Logikken af Metodelaeren*, 1926 *(Introducción a la lógica como metodología)*. — *Aktuelle Stridspergsmaal*, 1931 *(Polémicas de actualidad)*. — *A Treatise of Formal Logic,* 3 vols., 1931, reimp., 1961. — *Filosofiens udvikling i den nyere tid*, 1931 *(El desarrollo de la filosofía en los últimos años)*. — *Taenkt og T alt*, 1934 *(Pensado y hablado)*. — *ET Gud Virkelighed?*, 1935 *(¿Es Dios una realidad?)*. — *Traek af Deduktionsteoriens udvikling i den nyere tid*, 1937 *(Bosquejo del desarrollo de la teoría de la deducción en los últimos años)*. — *Psykologi pa biologisk grundlag*, 2 vols., 1941-1946 *(Psicología con fundamento biológico)*. — *Den logiske Empirismes udvikling*, 1948 *(El desarrollo del empirismo lógico)*. — *Hvad er psykologi?*, 1955 [ed. revisada del Cap. VI de *Psykologi pa biologisk grundlag*]. — Además, colaboraciones en *Erkenntnis*; *The Journal of Unified Science; Theoria*; *Mind*.

JOSEPH ([HORACE] W[ILLIAM] B[RINDLEY]) (1867-1943) nac. en Rochester (condado de Kent, Inglaterra), fue "Tutorial Fellow" en New College (Oxford). Al principio se acercó a las posiciones filosóficas y especialmente epistemológicas adoptadas por dos maestros coetáneos en Oxford — John Cook Wilson (v.) y H. A. Prichard (v.). Joseph se opuso, así, al idealismo y defendió una especie de realismo moderado en la teoría del conocimiento. Coincidió también con Cook Wilson en los ataques contra la lógica simbólica que florecía a la sazón en Cambridge, escribiendo al efecto contra Bertrand Russell y L. Susan Stebbing. Jara Joseph, lo mismo que para Cook Wilson, el fundamento de la lógica se halla en la inferencia y no en la implicación. Sin embargo, en muchos respectos Joseph se alejó, o fue paulatinamente alejan-

dose de Cook Wilson. Así, reconoció en la teoría del conocimiento la validez de algunas de las posiciones, o cuando menos de algunos de los argumentos, de los idealistas, adoptando una posición intermedia entre realismo e idealismo. En la lógica profundizó en el aristotelismo, intentando presentar en su máxima pureza y riqueza los descubrimientos lógicos de Aristóteles y tratando de ver sus implicaciones metafísicas.

Obras: An *Introduction to Logic,* 1906, 2ª ed., 1916. — *The Labour Theory of Value in Karl Marx,* 1923 [procedente de conferencias dadas en 1913 con el título "Justice and Wages"]. — *The Concept of Evolution,* 1924 [The H. Spencer Lecture 1924]. — *A Comparison of Kant's Idealism with that of Berkeley,* 1929 [The Henriette Herz Lecture 1929]. — *Some Problems in Ethics,* 1931, 2ª ed., 1933. — *Essays in Ancient and Modem Philosophy,* 1935. — *Knowledge and the Good in Plato's Republic,* 1948. — *Lectures on the Philosophy of Leibniz,* 1949.

JOUFFROY (THÉODORE) (1792-1842) nac. en Pontets (Jura), fue profesor de filosofía en el "Collège Bourbon" y en la Escuela Normal de Paris (1817-1822). Privado de su cátedra durante los dos últimos años del reinado de Luis XVIII y durante la restauración (de Carlos X), reingresó en 1828 en la Escuela Normal y fue asimismo profesor en la Sorbona y en el Collège de France.

El pensamiento filosófico de Jouffroy está dominado por la idea de que los viejos dogmas han perecido y de que es necesario encontrar una salida a esta situación. El "espíritu de examen" es necesario, pero cuando se detiene en una fase meramente nihilista resulta perjudicial e infecundo; el escepticismo ocupa un lugar en la evolución de las ideas, pero no puede mantenerse por sí solo largo tiempo. Es, pues, necesario que algunos espíritus, "verdaderos representantes de la humanidad (ya que el resto no tiene más que la forma de la humanidad)" se retiren para "descubrir las grandes verdades morales, políticas, religiosas que habían sido sofocadas por las formas del antiguo dogma y que están destinadas a gobernar el mundo bajo una forma u otra" ("Comment les dogmes finissent", *Globe,* 21, mayo, 1825, en *Mélanges philosophiques,* 5ª ed., 1875, pág. 17). Para descubrir tales verdades hay que revisar a fondo todos los conocimientos: la psicología, la lógica, la moral, la estética, el Derecho, la Historia, etc. Particularmente importantes son las meditaciones de Jouffroy en lo que toca a la psicología y a la moral. La psicología debe organizarse, a su entender, científicamente, según el modelo de las otras ciencias naturales, pero admitiendo la introspección como fuente de conocimiento. Pero la psicología no es solamente una ciencia de lo que es, sino de toda la marcha de la evolución, desde el instinto a la libertad (que debe entenderse como libertad racional). En cuanto a la moral, conduce de inmediato a la metafísica, sobre todo cuando se examina la idea del destino. Según Jouffroy, todos los seres poseen su destino especial, "que les es impuesto por su naturaleza" y hacia el cual todos tienden con la máxima energía. Pero mientras hay seres que ignoran su propio destino al realizarlo, hay otros seres —las naturalezas racionales— que tienen conciencia del mismo *(op. cit.,* pág. 301). El destino se explica, por lo demás, mediante el imperio del principio de finalidad, el cual puede tender un puente entre las creencias perdidas y las nuevas creencias.

Obras: *Les sentiments du beau et du sublime* (tesis), 1816. — *Mélanges philosophiques,* 1833, 5ª ed., 1875. — *Cours de Droit naturel,* 2 vols., 1834-1835, 5ª ed., 1876. — Además, prefacios a la traducción de *Esquisses de philosophie morale de Dugald Steward* (1826) y de las obras de Reid (1835). — Después de su muerte aparecieron, editados por Damiron, el *Cours d'Esthétique,* 1845, 3ª ed., 1875, y los *Nouveaux mélanges philosophiques,* 1842, 4ª ed., 1882. — Correspondencia ed. por A. Lair, 1901. — Trad. al esp. de *Sobre la organización de las ciencias filosóficas,* 1952. — Véase Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe. siècle,* 1828. — L. Ollé-Laprune, *Th. Jouffroy,* 1899. — L. Lambert, *Der Begriff des Schönen in der Aesthetik Jouffroys,* 1909 (Dis). — M. Salomón, *Th. Jouffroy,* 1910. — J. Pommier, *Deux études sur Jouffroy et son temps,* 1930.

JU. Véase CONFUCIONISMO.

JUAN BURIDÁN († *ca.* 1366), nac. en Béthune, en el Artois, fue maestro y luego por dos veces (1328 y 1340) rector en la Universidad de París, de cuyos registros desapareció luego su nombre, posiblemente a consecuencia de las prohibiciones contra el occamismo.

Juan Buridán ejerció, dentro del llamado movimiento occamista y, en general, dentro del pensamiento filosófico, y especialmente lógico, de su tiempo, una influencia considerable, aun cuando las célebres invenciones que se le han atribuido (el problema del "asno de Buridán" en lo que toca a la cuestión del libre albedrío y el *pons asinorum* para el descubrimiento del término medio, del "puente", entre los términos extremos en la conclusión silogística) no figuren en sus escritos. Buridán elaboró la doctrina de las *suppositiones terminorum* en el sentido de Occam, a que nos hemos referido en el artículo sobre la suposición (VÍASE). Ahora bien, la elaboración de Buridán, aunque dirigida a la eliminación de la multiplicación innecesaria de las formas, no significa la reducción de todo concepto a un término denotativo. Dentro del nominalismo, Juan Buridán admite nombres comunes como términos de primera intención que designan "realidades"; sólo cuando hay indiferencia pierde el término su intención directamente designativa y desaparece su posibilidad de ser objeto de ciencia, pero no es tampoco un término vacío: es objeto de la lógica como ciencia de las relaciones exhibidas por las cosas mismas. Este tipo de análisis es aproximadamente el mismo que caracteriza sus investigaciones físicas. En este aspecto es la cuestión del movimiento de los cuerpos —cuestión central para la comprensión del origen de la nueva física— lo que lo ocupó principalmente. En sus *Cuestiones* sobre los ocho libros de la Física de Aristóteles, Buridán discute (Libro VIII, Cuestión 12) "si un proyectil, tras haber dejado la mano del que lo proyecta, es movido por el aire, o por qué es movido". Nos hemos referido a esta cuestión con más detalle en el artículo ÍMPETU; indiquemos aquí solamente que Buridán fue uno de los principales exponentes de la doctrina del ímpetu, ya bosquejada por Juan Filopón y Avicena. Buridán insistió en el carácter "permanente" del *impetus* y dio una definición de tal *impetus* en un sentido muy próximo al cuantitativo, por

cuanto indicó que el *impetus* varía en función de la velocidad inicial del proyectil y de la cantidad de materia del móvil. Esta teoría fue aplicada por Buridán a la explicación del movimiento de los cuerpos celestes, estimando que Dios había dado un "ímpetu" inicial a estos cuerpos que los mantiene en movimiento (a menos que esta concepción por así decirlo teológica del *Ímpetus* no fuese lo que determinara la concepción propiamente física). En todo caso, el *impetus* es *res nature permanentis* distinta del movimiento local en que el proyectil es movido.

Juan Buridán se convirtió en uno de los principales adalides de la llamada "Escuela de París" (VÉASE), la cual constituyó, junto a la "escuela" de los mertonianos (v.), uno de los principales "antecedentes" de la nueva ciencia de la Naturaleza.

Los principales escritos de Juan Buridán son las *Summulae o Compendium logicae* (publicado por vez primera en París, 1487), las ya indicadas *Quaestiones super octo phisicorum libros Aristotelis* (París, 1509), las *Quaestiones super libris quattuor de cáelo et mundi* (publicadas por E. A. Moody, 1942 [The Medieval Academy of America. Publication Nº 40. Studies and Documents, 6]), las *Quaestiones in libros de anima* (París, 1516), las *Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicom.* (París, 1489), las *Quaestiones in libros politicorum Aristotelis* (París, 1500), y las *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum* (París, 1516 [incluyen asimismo escritos de Alberto de Sajonia]). — Buridán escribió también una *Expositio physicorum* (ms. en BN, París). — Las obras de Pierre Duhem, C. Michalski, S. Pines, L. Thorndike, A. Koyré, Anneliese Maier, Marshall Clagett y E. A. Moody a que nos hemos referido en la bibliografía de varios artículos (véanse especialmente PARÍS [ESCUELA DE] y MERTONIANOS, contienen importante información sobre Juan Buridán, especialmente en lo que toca a la teoría del ímpetu. — Véase, además: E. Faral, "Jean Buridán. Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.* XV (1946), 1-53. — Id., íd., "J. B., maître ès arts de l'Université de Paris", *Histoire littéraire de la France,* XXXVIII, 1949. — E. A. Moody, "Ockham, Buridán, and Nicholas of Autrecourt", *Franciscan Studies,* VII (1947), 113-46 [y la edición de las *Quaestiones super libris quattuor de cáelo et mundo* por E. A. Moody citada *supra*]. — Maria Elena Reina, *Note sulla psicologia di J. B.,* 1959.

JUAN CAPREOLO, Ioannes Capreolus (*ca.* 1380-1444) nac. en Rodez (Languedoc), profesó desde 1408 hasta 1411 en París y de 1412 a 1426 en el *Studium* dominico de Toulouse, Miembro de la Orden de los Predicadores, Juan Capreolo se distinguió por su labor de comentario y aclaración de las doctrinas de Santo Tomás, con el fin de restablecerlas en su pureza y responder a las objeciones de sus adversarios, tanto nominalistas, escotistas y agustinianos como algunos que, llamándose tomistas, no eran fieles, a su entender, a las enseñanzas del Aquinate. Esta labor mereció que le fuera otorgado el título de "el primero de los tomistas", *Thomistarum princeps,* siendo considerado el primero de los grandes comentaristas fieles al maestro en la línea que conduce al Cardenal Cayetano y a Juan de Santo Tomás. Un *Epitome Capreoli* fue escrito por B. P. Soncinas († 1494).

Obra capital: *Libri* quatuor *Defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino [Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis],* publicados en 1483, 1514, 1519, 1589 en 4 vols. Edición moderna por C. Paban y T. Pegues, 7 vols., 1899-1908. — Véase T. Pegues, artículos en *Revue thomiste* (1899-1900). — J. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanee secundum principia Thomismi et Molinismi,* 1905. — J. Kraus, *Utrum Capreolus sit thomista. Inquisitio brevis in Dr. Joannis Ude doctrinam Capreoli,* 1931. — M. Grabmann, "Johannes Capreolus, O. P., der Princeps Thomistarum (d. 7 April 1444) und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule", *Divus Thomas* [Friburgo]), XXII (1944), 85-109, 145-70 (reimp. en la obra del autor, *Mittelalterliches Geistesleben,* tomo III, 1956, págs. 370-410). — U. Degl'Innocenti, "Il principio d'individuazione e Giovanni Capreolo nel V Centenario della sua morte", *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis.* Romae, X (1945), 147-96. — Id., íd., "Capreolo e santo Tommaso nella dottrina sulla persona" en *Euntes docete* (1949), 31-48, 191-204. — K Forster, *Die Verteidigungder Lehre des hl. Thomas von der Gottesschau durch }. Capreolus,* 1955 [Münchener theologische Studien II, 9].

JUAN DAMASCENO (SAN) o San Juan de Damasco (*ca.* 674/675-749) nac. en Siria, fue educado en la Corte del Califa, de Damasco, recibió las enseñanzas de un monje siciliano y entró (*ca.* 726) en un monasterio. Defensor de la ortodoxia contra varias herejías —entre ellas el monotelismo—, influyó considerablemente en el pensamiento medieval, especialmente por la sistematización teológica y filosófica contenida en su obra Πηγή γνώσεως, *La fuente del conocimiento.* Se trata fundamentalmente de una obra apologética en la cual la filosofía está claramente subordinada a la teología, pero con uso frecuente de conceptos lógicos y metafísicos aristotélicos, procedentes de Porfirio y Ammonio. Estos conceptos están desarrollados en la parte primera de dicha obra, que es una introducción filosófica, κεφάλαια φιλοσοφικά. La parte más influyente fue, sin embargo, la última, conocida bajo el nombre de *De fide orthodoxa.* Fue traducida al latín en 1151 por Burgundio de Pisa, constituyó el modelo de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y fue citada con frecuencia, entre otros autores, por Santo Tomás de Aquino. Muchas de las definiciones usadas por autores escolásticos de los siglos XII y XIII, especialmente las referencias a la naturaleza de Dios, proceden de San Juan Damasceno, quien, por otro lado, se valió con frecuencia de los análisis de conceptos que, a la luz de los Padres griegos, había efectuado ya Leoncio de Bizancio. Como Leoncio, en efecto, San Juan Damasceno desarrolló largamente nociones que, aunque principalmente aplicables a cuestiones teológicas, tenían asimismo gran alcance filosófico: ser, substancia y accidente, naturaleza e hipóstasis, esencia y existencia, persona, individuo, etc. En ello mostró San Juan Damasceno ser no solamente, como declara Grahmann, un "genio compilador", sino también un analista sutil.

Ediciones de obras: 1712, 1748, y Migne, P. G. XCIV-XCVI. — Ed. de *Dialéctica,* versión latina de Roberto Grosseteste, por O. A. Colligan, 1953. — Ed. de *De fide orthodoxa,* versión latina de Burgundio y Cerbano, por E. M. Buytaert, 1955. — Véase K. Bornhäuser, *Die Vergottungslehre des Athanasius und /. Damascenus,* 1903. — V. Ermoni, S. *Jean Damascène,* 1904. — J. Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. J. Damascenus,*

1909, — J. Graf, *Die Psychologie des Johannes Damascenus,* 1923. — D. Stiefenhofer, *Des Heiliges Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens mit Einleitung und Erläuterungen,* 1923. — O. Lottin, "La psychologie de l'acte humain chez Saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental", *Revue Thomiste,* XXXVI (1931), 636-61. _ J. Nasrallah, S. /. *de D. Son époque, sa vie, son oeuvre,* 1950. — K. Rozemond, *La christologie de S. J. D.,* 1959 [Studia patrística et byzantina, 8].

JUAN DE DACIA nac. en Dinamarca (siglo XIII), fue uno de los llamados *modisti* — "modistas" o autores que se ocuparon de los "modos de significación" y escribieron tratados *De modis significandi.* Juan de Dacía contribuyó, pues, a los trabajos de gramática especulativa a que nos hemos referido en el artículo sobre esta disciplina. Hasta hace poco Juan de Dacia era apenas un nombre en las historias de la filosofía medieval, pero su obra comienza a despertar interés desde que empezó a ser publicada por Alfredo Otto: *Johannis Dad Opera, nunc primum edidit Alfredus Otto,* I, partes i-ii, 1955 [Corpus philosophorum Danicorum Maedii Aevi, 1]. Puede esperarse que la publicación completa y los estudios subsiguientes arrojen nueva luz sobre los trabajos lógicos y semánticos medievales.

JUAN DE JANDÚN (t 1328), maestro en la Facultad de Artes de París y colaborador de Marsilio de Padua —con quien se refugió en la Corte de Luis de Baviera— en la obra *Defensor Pacis,* fue uno de los más destacados averroístas latinos. Siguiendo fielmente los comentarios de Averroes a Aristóteles, Juan de Jandún declara que la afirmación de la unidad del entendimiento agente y de la eternidad del mundo y de] movimiento constituyen verdades de razón. Dichas verdades se contraponen a las verdades enseñadas por la fe, tales como las de la inmortalidad de las almas individuales y de la creación del mundo a partir de la nada. Esta contraposición no significa, sin embargo, que las verdades reveladas deban ser rechazadas; hay que creerlas justamente porque son incomprensibles y porque es uno de los rasgos fundamentales de la fe el creer lo indemostrable. Una y otra vez manifiesta Juan de Jandún, en efecto, la separación entre las dos verdades, la imposibilidad de demostrar las verdades de fe y la necesidad de aceptarlas junto a las de razón. Algunos autores suponen que esto constituía una manifestación típica de incredulidad que se complacía en destacar la irracionalidad de la fe; otros, que con ello Juan de Jandún llevaba a extremos últimos la llamada teoría de la doble verdad; otros, finalmente, que aspiraba a mostrar a los teólogos cuán vanas son las "demostraciones racionales" de los artículos de fe.

Además de la colaboración en el *Defensor Pacis,* Juan de Jandún escribió: *Quaestiones in XII libros metaphysicae,* publicado en Venecia, 1525. — *In libros Physicorum,* Venetiis, 1488 y Parisiis, 1506. — *De cáelo et mundo,* Venetiis, 1501. — *De anima,* Venetiis, 1473. — *Super partís naturalibus,* Venetiis, 1505. — *In Averroem de substantia orbis,* Venetiis, 1481. — *De laudibus Parisius* (ed. por Roux, Paris, 1867). — Véase N. Valois, "Jean ds Jandún et Marsile de Padoue, auteurs du *Defensor Pacis", Histoire littéraire de la France,* XXXIII (1906), 528-623. — É. Gilson, "La doctrine de la double vérité", *Études de philosophie médiévale,* 1921, 51-75. — C. Michalski, *Dysputa miedzy Janem ζ Jandún (†1328) a Bartolomiejem ζ Bruges (†1356),* 1936 [Collectanea theologica, 17]. — S. MacClinctoch, *Perversity and Error. Studies on the "Averroist" John of Jandun,* 1956. — Véase también bibliografía de AVERROÍSMO.

JUAN DE KASTL (Johannes de Castello [Castellensis], monje en el monasterio benedictino de Kastl (Eichstätt), escribió, hacia 1410, un tratado titulado *De adhaerendo Deo* (o *De perfectione et fine vitae religiosae et modo fruendi Deo in praesenti vita)* que durante mucho tiempo fue atribuido a San Alberto Magno. Este escrito, de "mística especulativa" y de tendencia "místico-ascética", sigue la línea de Eckhart y Tauler; se trata de inducir al lector a ponerse en el estado de ánimo de la "vida religiosa" con el fin de "gozar a Dios ya en la vida présente". Juan de Kastl escribió, además, una *Spiritualis philosophia de sui ipsius vera et humili cognitione,* en la que el autor recuerda la doctrina bonaventuriana de la iluminación (VÉASE), así como un tratado *De lumine increato* sobre Dios como luz de todas las criaturas. Otros escritos de Juan de Kastl (según M. Grabmann, Cfr. *infra*) son: *De natura, gratia, gloria ac beatitudine in patria,* una *Expositio psalmorum in generali,* una *Expositio in regulan S. Benedicti,* y varios breves escritos y fragmentos sobre la contemplación, la hora de la muerte y la Trinidad.

Edición de *De adhaerendo Deo,* por D. J. Huyben, O. S. B., 1935 [Scripta monástica a monachis Benedictinis abbatiae Pratalaensis edita. Series ascetico-mystica, N. IV]. Quedan, sin embargo, siete capítulos de dicho tratado (caps. 18 a 24) inéditos. — Véase Martin Grabmann, "Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo", *Theologisches Quartalschrift* (1920), 186-235, reelaborado en la obra de Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* tomo I (1926), págs. 389-524.

JUAN DE LA CRUZ (SAN) (Juan de Yepes) (1542-1591), nació en Fontiveros (Avila) e ingresó en la Orden carmelitana en 1563, con el nombre de Juan de Santo Matía. De 1564 a 1568 estudió en la Universidad de Salamanca. Asociado a las tareas reformadoras y fundacionales de Santa Teresa, fundó el convento descalzo de Duruelo. Detenido en 1577, se evadió a los pocos meses, fundando luego el convento de Baeza y luego el nuevo convento de la Orden en Ávila.

Lo que pueden llamarse "los elementos filosóficos y metafísicos" en la mística de San Juan de la Cruz son más complejos de lo que parece. En efecto, no son ni completamente accidentales a su experiencia mística o, mejor dicho, al modo, o modos, como ésta fue expresada, ni son tampoco residuos de su mística. En rigor, uno de los problemas que plantea para el filósofo lo que puede llamarse "pensamiento de San Juan de la Cruz" es justamente el de ver qué relación hay, por lo pronto en su obra, entre metafísica y mística sin por ello considérât que una se deriva de la otra ni tampoco que las dos se hallan de alguna manera conjugadas — lo cual significaría que están originariamente "separadas". Jean Baruzi ha hablado de una "síntesis doctrinal" en San Juan de la Cruz que se compone de una "negación inicial", es decir, negación de todos los velos que lo separan de Dios y que tendrán que irse desgarrando en grados sucesivos de

éxtasis, al modo de Abenarabi (que ha sido citado a veces en relación con la mística de San Juan de la Cruz). Esta negación inicial no es, sin embargo, un puro y simple apartamiento: primero, de los sentidos y luego del entendimiento y la razón hasta llegar a la "noche oscura" que es, claro está, el mediodía, o el comienzo del mediodía, de la experiencia mística. Sin duda que hay en San Juan de la Cruz insistencia en la "noche oscura", pero en esta noche hay una "seguridad", la cual ha sido posible justamente porque los sentidos y el entendimiento y la razón ha quedado, por así decirlo, "suspendidos", más bien que completamente eliminados. Por este motivo Georges Morel ha indicado que no se puede contraponer de continuo, como hace Baruzi, el camino filosófico al camino místico. En la experiencia mística, hecha posible por la previa desnudez y apartamiento de todo, se reencuentran las cosas en Dios, pero no son ya las mismas cosas, porque han estado "transfiguradas". Problemas análogos de "relación" se plantean cuando se trata de la cuestión del modo como se conjugan en San Juan de la Cruz la teología y la mística. Por un lado, lo que hay de teología en San Juan de la Cruz tiene raíces escriturarías. Por otro lado, San Juan de la Cruz no ignoraba elementos importantes de la escolástica (sea de Santo Tomás, sea de Juan Baconthorp) así como ingredientes esenciales de la tradición teológica agustiniana. Finalmente, debe tenerse en cuenta que, fueran cuales fuesen los sentidos que tenían en la mística de San Juan de la Cruz términos como 'todo' y 'nada', 'amor vivo', 'toda sciencia trascendiendo', 'amor', etc., estos sentidos pueden darse también metafísicamente, cuando menos en cierto tipo de metafísicas en las cuales es importante tanto la noción de "Absoluto" como la de "realidad existencial". Es posible, pues, examinar temas metafísicos *en* San Juan de la Cruz sin concluir que ello constituyen una supuesta metafísica *de* San Juan de la Cruz.

Obras: *Subida del monte Carmelo,* escrito en 1578-1583 [comentario a las dos primeras estrofas del poema "En una noche oscura"]. — *Noche oscura,* escrita en 1579 y siguientes [continuación, incompleta, del comentario anterior]. — *Cántico Espiritual,* escrito en 1584. — *Llama de amor viva,* escrito en 1584 [comentario al poema que empieza con el verso "¡Oh llama de amor viva!"]. — Ediciones de obras. La primera edición es de 1618 (Alcalá de Henares). Hay numerosas ediciones de las obras de San Juan de la Cruz (1619, 1630, 1635, 1649, etc.); la de 1853 es la de la Biblioteca de Autores Españoles (Rivadeneyra), tomo XXVII, y es reproducción de una edición de 1703. — La edición hasta ahora más completa es la edición crítica preparada por el P. Silverio de Santa Teresa, 3 vols. (I, 1929; II, 1930; III, 1931).

Entre las numerosas obras sobre San Juan de la Cruz, destacamos: Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique,* 1924, 2» ed., 1931. — P. Crisógono de Jesús Sacramentado, San /. *de la C., su obra científicay su obra literaria,* 2 vols., 1929. — Juan Domínguez Berrueta, *Un cántico a lo divino. Vida y pensamiento de San J. de la C.,* 1930. — Id., íd., *Vida de San J. de la C.,* 1946. — H. Bordeaux, *Saint J. de la C.,* 1946. — Edith Stein, *Kreuzwissenschaft. Studie über I. a Cruce,* 1950 *[Werke,* I]. — J. A. de Sobrino, *La soledad mística y existencialista de San J. de la C.,* 1952. — Georges Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix,* 3 vols. (I: *Problématique,* 1960; II: *Logique,* 1960; III: *Symbolique,* 1961).

JUAN DE LA ROCHELA, Ioannes de Rupella (*ca.* 1200-1245), de la Orden de los Franciscanos, fue discípulo de Alejandro de Hales, a quien sustituyó como *magister regens* en la Universidad de París. Su principal contribución filosófica radica en sus ideas acerca de la naturaleza del alma, de sus facultades y de los grados del proceso (que es a la vez un ascenso) cognoscitivo. Influido de un lado por San Agustín, y el neoplatonismo, y de otro por Avicena y el aristotelismo, Juan de la Rochela defendió a la vez la simplicidad del alma y la variedad de sus operaciones. El examen de estas últimas lo condujo a una doctrina de las facultades que va desde la facultad sensible hasta la inteligencia pasando por la imaginación, la razón y el intelecto. Esta gradación de facultades permite admitir la teoría aristotélica de la abstracción que se confirma en las diferentes especies de abstracción sensible, imaginativa, racional o cogitativa e intelectual, y la teoría agustiniana de la iluminación interior, que se manifiesta en la inteligencia. La iluminación interior divina opera, por lo demás, en la forma de un entendimiento activo. Siguiendo a Alejandro de Hales, Juan de la Rochela sostuvo, además, la doctrina de la distinción real entre la esencia y existencia en las entidades creadas.

El escrito de Juan de la Rochela *Summa de anima* ha sido editado por Teófilo Domenichelli: *La "Summa de anima" di Frate Giovanni délia Rochela,* 1882 (se considera esta edición todavía imperfecta). — Véase H. Luguet, *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du Traité de l'âme de Jean de la Rochelle,* 1875. — G. Manser, "Johann von Rupella. Ein Beitrag zur seiner Characteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre", *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* XXVI (1912), 290-314. — P. Minges, "Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes de Rupella", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft,* XXVII (1914), 461-77. — Id., íd., "Die psychologische Summa des Johann von Rupella und Alexander von Haies", *Franziskanische Studien,* III (1916), 365-78. — C. Fabro, "La distinzione tra *'quod est'* e *'quo es?* nella Summa de Anima di Giovanni délia Rochela", *Divus Thomas* [Piacenza], XLI (1938), 508-22.

JUAN DE MIRECOURT, loannes de Mirecuria, de la Orden de los Cistercienses, comentó las Sentencias de Pedro Lombardo en el Colegio Cisterciense de San Bernardo, en Paris, de 1344 a 1345. En defensa de los ataques lanzados contra algunas de sus proposiciones Juan de Mirecourt escribió una apología. En 1347 fueron condenadas por el Canciller y la Facultad de teología de la Universidad de París 40 proposiciones de Juan de Mirecourt; para defenderse contra esta segunda y más formal acusación escribió una segunda apología. Estas dos apologías constituyen la base de nuestro conocimiento de las doctrinas del filósofo. Todas ellas están situadas dentro del marco del occamismo, pero con ciertas precisiones que no se encuentran en la doctrina de Guillermo de Occam. Fundamental es la división de todas las proposiciones en dos tipos, cada uno de ellos basado en una forma de asentimiento. Un tipo de proposiciones requieren nuestro asentimiento completo: son proposiciones eviden-

tes. Otro tipo de proposiciones no dan lugar a un asentimiento completo: son proposiciones no evidentes. Las proposiciones evidentes son a su vez de dos clases: completamente evidentes, como las que expresan el principio de contradicción o son derivables de tal principio, y naturalmente evidentes, como las que se basan en la experiencia. Cuando esta experiencia es interna y tiene como objeto el propio yo, la evidencia es tan grande que puede ser comparada con la que se tiene del principio de contradicción, pues es contradictorio que un sujeto niegue su propia existencia. Cuando la experiencia es extema, la evidencia es considerable, pero no segura, pues, como ya pensó Occam, Dios podría retirar los objetos de la percepción y seguir manteniendo, por milagro, nuestras percepciones. Sin embargo, damos nuestro asentimiento a las proposiciones de la experiencia externa sin temor de errar, pues hay una intuición directa e inmediata del objeto extemo sin el intermedio de especies o imágenes, las cuales no pueden existir por no ser ni substancias ni accidentes. La principal objeción que suscitaron estas doctrinas se refiere a la demostración de la existencia de Dios, la cual no puede poseer, según ellas, evidencia completa. Ello no significa, empero, que Juan de Mirecourt niegue tal existencia, sino la posibilidad de su demostración completa; la existencia de Dios nos es dada por revelación. Siguiendo a Occam, Juan de Mirecourt subrayó la omnipotencia de Dios y la "arbitrariedad" de su voluntad, la cual determina la bondad de lo ordenado y no a la inversa. El problema que ello suscita —el de si Dios es la causa del pecado— es afrontado por Juan de Mirecourt declarando que Dios no es causa inmediata y única del pecado, pero sí que el pecado es cometido por Su voluntad eficaz; sin adherirse por entero al determinismo teológico de Tomás Bradwardine, Juan de Mirecourt admite que puesto que nada puede suceder sin la voluntad de Dios, el mal tiene lugar por su voluntad si bien no por su voluntad mala.

A. Birkenmajer, *Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von Mirecourt*, 1922 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, X, 5] [justificación de las proposiciones condenadas en 1347]. — F. Stegmüller, "Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1933), 40-79, 192-204.

JUAN DE PARÍS, Juan Quidort ("el que duerme", *dormiens*) o también Juan Lesourd ("el sordo", *surdus*) († 1306), ingresó en la Orden de los Predicadores y comentó, hacia 1284, las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1304 fue maestro de teología en París, pero en 1305 se le revocó la licencia, apelando al Papa Clemente V para la anulación de tal revocación. Seguidor de Santo Tomás de Aquino, Juan de París corrigió el *Correctorium* de Guillermo de la Mare (VÉASE), pero mientras en algunos casos se adhiere a Santo Tomás, en otros (aun en el curso de la defensa de este último) se aparta de él. Nuestro autor trató cuestiones teológicas y filosóficas, ocupándose del problema de la transubstanciación, del conocimiento por Dios de los futuros contingentes, de la naturaleza de las almas y de los ángeles, así como de los problemas de la relación entre materia y forma, y esencia y existencia. En lo que toca a los últimos, Juan de París consideró que la materia no puede existir sin la forma, que las almas no tienen composición hilemórfica, que los ángeles son formas sin mezcla de materia, y que hay distinción entre esencia y existencia en los entes creados. La afirmación de esta última distinción lo llevó a sostener que Dios podría crear materia, bien que materia no especificada, sin forma, pues de lo contrario no podría seguir manteniéndose la separación antedicha. Se ha estimado por ello que Juan de París ha interpretado de un modo *sui generis* la distinción real, hasta el punto de que no es propiamente "real". Juan de París se opuso a la doctrina de la pluralidad de formas.

Edición de las correcciones al *Correctorium* de Guillermo de la Mare: J. P. Müller, *Le Correctorium Corruptorii* "Circo" *de Jean Quidort*, 1941 [Studia Anselmiana, 12-3], También por J. P. Müller, *Commentaire sur les Sentences (Reportation)*, Libro I, 1961 [Studia Anselmiana, 47]. — J. de P. escribió dos *Quolibeti*; véase M. Grabmann, *Studien* (Cfr. *infra*), págs. 35-41. — Transcripción de las cuestiones quodlibéticas por A. J. Heiman en *The Esse of Créatures in the Doctrine of Jean Quidort*, 1949 (tesis). — El tratado de J. de P. sobre la transsubstanciación (*De transubstantione pañis et vini in sacramento altaris*) fue publicado ya en 1686 por Petrus Alix en *Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia*. — Para el tratado sobre las formas: J. P. Müller, "Der Tractatus de formis des J. Q. von Paris", *Divus Thomas* [Friburgo, Suiza]. XIX (1941), 195-210. — F. Pelster, "Ein anonymer Traktat des Johannes von Paris O. P., über das Formenproblem in Cod. Vat. lat. 862", *Divus Thomas* [Friburgo, Suiza], XXIV (1946), 3-21. — J. de P. escribió un tratado *De protéstate regia et papali* (ed. J. Leclercq O. S. B., *J. de P. et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, 1942, págs. 173-260). — De los numerosos escritos sobre J. de P. destacamos: M. Grabman, "Le Correctorium Corruptorii du dominicain Jean Quidort", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, XIX (1912), 404-18. — Id., id., *Studien zu Johannes Quidort von Parts*, O. P., en *Sitzungsberichte der Ak.* (Munich), 1922, 3. — J. Leclercq, *op. cit. supra*. — J. P. Müller, "La thèse de J. Q. sur la béatitude formelle", *Mélanges A. Pelzer*, 1947, págs. 493-511. — Id., id., "Les critiques de la thèse de J. Q. zur la béatitude formelle", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XV (1948), 152-70. — A. J. Heiman, *op. cit. supra*. — P. Glorieux, "J. Q. et la distinction réelle de l'essence et de l'existence", *Recherches*, etc. XVIII (1951), 151-57. — J. P. Müller, "À prop du mémoire justificatif de J. Q.", *Recherches*, etc. XIX (1952), 343-51. — A. J. Heiman, "Essence et Esse According to J. Q.", *Mediaeval Studies*, XV (1953), 137-46. — Además: O. Lottin, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, IV, 1954.

JUAN DE RIPA, de Ripis, de Rupa, de Ripatransone (Monasterio de Ripatransone) o también Juan de Marchia (*fl.* 1355), llamado *doctor supersubtilis*, maestro franciscano en París, ha sido considerado con frecuencia como uno de los autores escotistas, y a él nos hemos referido en el artículo Escotismo (v.). Sin embargo, la influencia escotista no determina por entero el pensamiento de nuestro autor. A ella hay que agregar la de Guillermo de Occam. Pero tampoco puede considerarse a Juan de Ripa simplemente como un producto de la mezcla del escotismo con el occamismo. Nuestro autor, que fue uno de los más destacados *formali-*

zantes del siglo XIV, dio muestras de no escasa originalidad en el tratamiento de la cuestión de las ideas divinas, especialmente como conocimiento por Dios de los llamados "futuros contingentes" (véase FUTURIBLES). Juan de Ripa distinguió en Dios entre su ser real y su ser formal. Distinguió asimismo entre Dios y sus ideas y voliciones, y entre las ideas y las voliciones en Dios. En lo que toca a los futuros contingentes, Juan de Ripa mantuvo que Dios conoce los futuros contingentes en cuanto tales, pero no por las formas ideales de ellos, sino por el conocimiento de la propia voluntad que transforma algunos de los futuros contingentes en realidades.

Las ideas de Juan de Ripa fueron discutidas por Pedro de Ailly y Juan Gerson. Cuatro de las proposiciones de Juan de Ripa fueron condenadas en 1362 como proposiciones de un (supuesto o real) discípulo suyo, Luis de Padua.

Juan de Ripa es autor de un comentario a las *Sentencias;* véase *Lectura super primum sententiarum. Prolog. Quaestiones I et II,* 1961, ed. André Combes [Textes philosophiques du moyen âge, 7]; y de unas *Determinationes,* ed. con introducción y notas por A. Combes [íd., 4]. Véase asimismo *Conclusiones,* ed. A. Combes, 1957 [Études de philosophie médiévale, 44] [parte del Comentario a las *Sentencias* indicado *supra*]. — Véase F. Ehrle, *Sentenzenkommentar Peters von Candia,* 1925. — H. Schwamm, *Magistri joannis de Ripa OFM doctrina de praescientia divina. Inquisitio histórica,* 1930. — F. Elie, *Le complexe significabile,* 1937. — A. Combes, "Jean de Vippa, Jean de Rupa ou Jean de Ripa?", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XIV (1939), 253-90. — Id., íd., *Jean Gerson, commentateur dyonisien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Universite de Paris à la fin du XIVe siècle,* 1930, págs. 608-87. — íd., íd., *Un inédit de saint Anselme? Le traité* De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum *d'après Jean de Ripa,* 1944. — Id., id., "Présentation de Jean de Ripa, *doctor supersubtilis [claruit 1355-1370?]", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XXXI (1957), 145-242.

JUAN DE SALISBURY, o Ioannes Saresberiensis, nac. en Old Sarum entre 1115 y 1120, salió de Inglaterra en 1136 y estudió durante varios Años en el continente (principalmente en Chartres), siendo alumno de Abelardo, de Guillermo de Conches y de Guillermo de la Porree. Empleado en la Cancillería papal entre 1147 y 1153, regresó a Inglaterra al servicio del arzobispo Teobaldo de Canterbury y luego de su sucesor, Tomás Becket. Pasó de nuevo a Italia en tres ocasiones (entre 1155 y 1159) y ocupó desde 1176 hasta su muerte, sobrevenida en 1180, la sede obispal de Chartres. Juan de Salisbury es considerado como uno de los principales representantes de la Escuela de Chartres (VÉASE), cuyas tendencias humanistas acentuó considerablemente, en particular según el modelo de Cicerón. Éste no es para Juan de Salisbury un simple modelo literario, sino también filosófico; ni el completo dogmatismo ni el absoluto escepticismo responden a la situación real del conocimiento humano, compuesto de certidumbre, de probabilidades y de ignorancias. No se trata, pues, ni de saberlo todo, ni de ignorarlo todo. De ahí que una pretensión de penetrar racionalmente todo lo real conduzca, dice Juan de Salisbury, a logomaquias y aun a teomaquias. Un saber armónico y razonable: he aquí lo que, sin poner en duda las verdades de la fe, pretende Juan de Salisbury. De ahí su idea de la lógica como instrumento del pensar, como un órgano que nos auxilia, pero que no puede revelarnos evidencias reales. De ahí también su intento de conciliar el destino con la Providencia. De ahí su imagen de Dios como principio de lo creado, pero a la vez como cimiento de la justicia. Y de ahí su tendencia a unir la teoría con la práctica y a considerar que el amor a Dios y las buenas obras forman parte integrante e indispensable del verdadero filosofar.

Las obras filosóficas principales de Juan de Salisbury son el *Metalogicon,* el *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum y* el *Estheticus.* El *Policraticus* fue impreso por vez primera en Bruselas (hacia 1476), luego en Lyon (1613). Cartas editadas por Masón y publicadas (1611), con el *Policraticus,* en la *Biblioteca maximum patrum,* Lyon, 1677, t. XXIII. Edición del *Metalogicon,* Paris, 1610. Edición del *Estheticus* por C. Petersen, Hamburg, 1843. La edición de obras completas por J. A. Giles, Oxford, 5 vols., 1848, fue reproducida en la *PL* de Migne, CXCIX. — Edición crítica y comentario del *Policraticus* y del *Metalogicon* por C. C. J. Webb: *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici. . .,* Oxford, 2 vols., 1909, y *Ioannis Saresberiensis. . .. Metalogicon,* Oxford, 1929. — Trad al inglés del *Metalogicon* con introducción y notas por D. D. McGarry, 1955. — Edición de: *The Letters of John of Salisbury. I: The Early Letters (1153-1161),* ed. W. J. Millor y H. W. Butler, 1955. — Véase H. Reuter, *Johannes von Salisbury. Zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im 12. Jahrhundert,* 1842. — K. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie,* 1862. — P. Gennrich, *Die Staats- und Kirchenlehre Johns von Salisbury,* 1894. — C. C. J. Webb, *John of Salisbury,* 1932. — J. Huizinga, "Eeen praegoticke Geest: Johannes von Salisbury", *Tijdschrift voor Geschiedenis,* 96 (1933), 225-44. — H. Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writtings of John of Salisbury,* 1950. — M. del Pra, *Giovanni di Salisbury,* 1951. — Cario Mazzantini, *Il pensiero filosofico di G. di S.,* 1957 [lecciones recogidas por Cazzola Palazzo]. — Importante material se halla en Eduard Norden, *Geschichte der antiken Kunstprosa,* 1898. Abundantes referencias en A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XIVe siècles,* 1895.

JUAN DE SANTO TOMAS (Juan de Santo Tomás Poinsat) (1589-1647) nac. en Lisboa, estudió en Lovaina, tomó en 1612 o 1613 el hábito de la Orden de los Predicadores en Madrid y profesó de 1630 a 1643 en la Universidad de Alcalá. Es considerado como uno de los grandes tomistas de la época y como el más importante comentarista en su tiempo del pensamiento del Aquinate. En calidad de tal, ha influido no solamente sobre el desarrollo del tomismo en la época moderna, sino también en la contemporánea; algunos neotomistas —por ejemplo, Maritain— consideran, en efecto, a Juan de Santo Tomás como el más completo y profundo comentarista de las doctrinas teológicas y filosóficas del Aquinate. Sus dos *Cursos* (véase bibliografía) constituyen en este sentido una "nueva síntesis tomista". Además de ella hay que destacar la obra lógica —lógica formal y lógica material— de Juan de Santo Tomás; en la misma se incorporan a la tra-

dición aristotélica otras tradiciones, tal como la estoica. Recientes investigaciones han mostrado, por ejemplo, el notable desarrollo dado por nuestro autor a la lógica proposicional.

Las dos obras más influyentes de Juan de Santo Tomás son: *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* (edición en 3 vols., por B. Reiser, Torino, 1930-1937), y *Cursus theologicus* (ed. por los Benedictinos de la Abadía de Solesme en 9 vols.: I, 1931; II, 1934; III, 1938; IV [fasc. 2], 1936; IV [fasc. 1 y 3], 1953 [en la cubierta del IV, 1936]; otra ed. por A. Mathieu y H. Gagné: *In Iam IIae*, 4 vols., 1948-1954; *In IIam IIae*, 3 vols., 1948-1954). — Entre otras obras de Juan de Santo Tomás figuran: *Explicación de la doctrina cristiana* (Valencia, 1644). — *Tractatus de approbatione, auctoritate et puritate doctrinae DM Thomae Aquinatis* (1658). — *De certitudine principiorum theologiae. De auctoritate summi Pontificis. Theologiae dogmaticae communia*, ed. A. Mathieu y H. Gagné, 1949. — Véase edición por I. G. Menéndez-Reigada. O. P. de *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana* (Madrid, 1949).

JUAN DUMBLETON. Véase DUMBLETON (JUAN).

JUAN DUNS ESCOTO. Véase DUNS ESCOTO (JUAN).

JUAN ECKHART. Véase ECKHART (MAESTRO JUAN).

JUAN ESCOTO ERIGENA *(ca.* 810-877) nacido en Irlanda, profesó en París y redactó en la Corte de Carlos el Calvo diversas obras, entre ellas una versión de los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita que incorporaron al pensamiento filosófico medieval los elementos fundamentales del neoplatonismo. La obra de Escoto constituye el primer gran ensayo medieval de un *sistema* filosófico que explique los dogmas teológicos y concuerde con ellos. Su neoplatonismo debe considerarse, por lo tanto, como la adopción de una tradición que encajaba perfectamente en el dogma: más que el empleo del neoplatonismo como un instrumento, Escoto Erigena aspiraba a la constitución de una filosofía que fuera la expresión de una religión verdadera, que se fundiera de tal manera con esta religión que no pudiera haber ya separación entre ambas. Pero el neoplatonismo ha perdido ya en Escoto Erigena su carácter estático: la jerarquía de los seres tiene, por el contrario, un carácter dinámico, pues hay algo en su pensamiento que es siempre, no obstante las desviaciones de la ortodoxia, profundamente cristiano: la consideración de la historia como una peripecia única, la estimación de la evolución entera de la creación como un drama. De ahí su imagen grandiosa del Creador y de lo creado, su concepción del mundo como jerarquía de seres procedentes de la divinidad en una serie de creaciones de ésta. Dios es la naturaleza creadora e increada; de Él procede, como segunda hipóstasis, por así decirlo, la naturaleza creadora y creada, esto es, las ideas, lo inteligible. Le sigue la naturaleza increada e incapaz de creación, representada por el mundo sensible. El último elemento de esta serie es la naturaleza que no ha sido creada ni es tampoco creadora; esta naturaleza es nuevamente Dios como punto final de un desenvolvimiento del cual fue principio y que se cumple por la aspiración que todo ser posee a identificarse de nuevo con la naturaleza divina. La naturaleza, en un sentido amplio y que se reduce, en última instancia, a la omnitud de la naturaleza divina, constituye, por lo tanto, una unidad donde la separación no es más que el alejamiento del primer principio y en donde la temporalidad del mundo es manifestación de la eternidad. La creación del hombre, que en su estado anterior al pecado original poseía un conocimiento puro de Dios, representa el comienzo de la vuelta a la divinidad después de realizada la última división de la naturaleza, pues en el hombre, afincado en el mundo, está formada la imagen de Dios. Su caída en el pecado equivale a su máxima inmersión en la materia, pero su redención, efectuada por el Hijo de Dios, permite que el gran desenvolvimiento de la vuelta a Dios no quede detenido, sino que prosiga hasta la destrucción final de lo sensible y la espiritualización y divinización de todo ser. La creación de la Naturaleza y la historia del hombre son, por lo tanto, un inmenso drama cuyo principio y fin son idénticos y cuyo dinamismo diferencia el sistema de Escoto, en donde el concepto de creación desempeña el papel fundamental, del emanatismo neoplatónico, que presupone un orden eterno y que no implica ninguna modificación de la jerarquía existente.

Ciertos autores han concluido que hay en nuestro filósofo no sólo una tendencia constante a afirmar que todo queda inmerso en Dios, sino también una continua inclinación a deificar la Naturaleza y el hombre. Otros, en cambio, ponen de relieve que la mencionada *deificatio* no suprime totalmente en Escoto Erigena la subsistencia ontológica del ser "deificado". Según Paul Vignaux *(Le pensée au moyen âge,* 1938, pág. 16), la absorción completa en el Creador es sólo una apariencia, pues tal como en la fusión el hierro parece fuego y no transparece el aire iluminado, así también permanece la integridad de las naturalezas. En otros términos, la unidad ontológica de las cosas queda, según esta interpretación, salvada y no aniquilada en el proceso de la deificación. I

La traducción del Pseudo-Dionisio apareció impresa en Colonia (1556). El escrito *De divina praedestinatione* fue editado primeramente en París (1650) en el tomo I de *Guilberti Mauguini veterum auct. qui nono saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta.* El *De divisione naturae* fue editado por Thomas Gale en Oxford, 1681, y luego por C. B. Schlüter, Münster, 1838. Las obras de Escoto Erigena (incluyendo la traducción del Pseudo-Dionisio) figuran en el tomo CXXII de la colección de J. P. Migne, 1853. Desde entonces se han editado separadamente varios escritos de Juan Escoto Erigena: así, las *Glosas* a los *Opuscula sacra* de Boecio han sido editadas por E. K. Rand en el tomo *Johannes Scotus,* 1906 [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, ed. L. Traube, I, 2]; los poemas han sido editados por L. Traube en *Poetae lat. aevi Carol. III,* 1896; las *Solutiones Prisciani Lydi* han sido editadas por J. Bywater, 1886. Véase, para la crítica de textos y las fuentes, los comentarios de Traube en la edición citada antes. — Sobre J. E. E.: Johannes Huber, /. S. *E. Ein Beitrag zur Geschichte der Théologie una Philosophie Mittelalter,* 1861; reimp., 1960. — A. Stöckl, *De Ioh. Scoto Erigena,* 1867. — Osear Hermans, *Das Leben des Erigenas,* 1868 (Dis. in.). — H. Rähse, *Des Johannes Scotus Stellung zur mittelalterlichen Scholastik und Mystik,* 1874. — F. H. Hoffmann, *Der Gottes- und Schöpfungsbegriff des Johannes Sco-*

tus Erigenas, 1876 (Dis. in.). — A. Brilliantoff, *La influencia de la teología oriental sobre la teología occidental en las obras de J. Escoto Erigena* (en ruso: San Petersburgo, 1898). — Art. Erigène, por F. Vernet, en el *Dictionnaire de théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann. — A. Schneider, *Die Erkenntnislehre des J. S. Erigenas im Rahmen ihrer metaphysischen und antropologischen Voraussetzungen,* I, 1921; II, 1923. — V. H. Bett, *Johannes Scottus Erigena, a Study in Mediaeval Philosophy,* 1925. — Dom Maïeul Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée,* 1933. — M. del Pra, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo médiévale,* 1941 (en *Storia universale délia filosofia,* 21). — P. Mazzarella, *Il pensiero di G. S. E.,* 1957. — T. Gregory, "Mediazione e incarnazione nella filosofia dell'Eriugena", *Giornale critico délia filosofia italiana,* XXXIX, terza serie, XIV (1960).

JUAN ESTOBEO. Véase ESTOBEO.

JUAN FILOPÓN, Juan de Alejandría (*fl.* 530), fue uno de los Padres griegos y uno de los representantes de la llamada Escuela de Alejandría (VÍASE) dentro del neoplatonismo (v.). Como otros miembros de la Escuela, se convirtió al cristianismo e intentó realizar una síntesis cristiano-neoplatónica. Ésta se expresa especialmente en dos escritos, todavía conservados: el tratado Κατὰ των Πρόκλου Περὶ ἀιδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτηων *De aeternitate mundi, y* el tratado Τῶν εἰς τὴν Μωυσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικῶν λόγοιζ, *De opificio mundi.* En el primero combatió, contra Proclo, la idea aristotélico-platónica de que el mundo es eterno, idea incompatible con la noción cristiana de creación, la cual Juan Filopón creyó descubrir (al revés de otros intérpretes) en el *Timeo.* Correspondiendo a esta concepción, Juan Filopón defendió la tesis —nada infrecuente en Alejandría durante largo tiempo— de que Platón fué un pensador cristiano sin saberlo y de que hay entre el filósofo y la revelación de la Sagrada Escritura relaciones innegables. En el segundo escrito confirmó sus tendencias platónico-cristianas, pero apoyándose más en las Escrituras que en las ideas filosóficas. Se deben a Juan Filopón, además, comentarios a Aristóteles que ejercieron, como hemos dicho en otra parte (véase ARISTOTELISMO), influencia considerable sobre la evolución de varias ideas desarrolladas especialmente en el siglo XIV por los filósofos de la llamada escuela de París (v.).

Edición de los comentarios aristotélicos de Juan Filopón en los tomos XIII-XVII de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* mencionados en la bibliografía de ARISTOTELISMO: m *phys.* I-VIII, ed. H. Vitelli (1888); *in phys.,* IV-VIII, ed. H. Vitelli (1887); in *de gen. et. corr.,* ed. H. Vitelli (1897); *in de an.,* ed. M. Hayduck (1897); in *cat.,* ed. A. Busse (1898); in *meteor.,* ed. A. Hayduck (1901); *in de gen. an.,* ed. M. Hayduck (1903); in *an. pr.,* ed. M. Wallies (1905); in *an. post.,* ed. M. Wallies (1909). — Los comentarios a la *Metafísica* habían sido ya editados por F. Patricius (Ferrariae, 1583). — *De opificio mundi libri septem,* ed. W. Reichardt (Lipsiae, 1897). — *De aeternitate mundi contra Proclum,* ed. H. Rabe (Lipsiae, 1899). — *De paschate,* ed. C. Walter (Lipsiae, 1899). Véase M. de Corte, *Le commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du Traité de l'âme d'Aristote,* 1934. — A. Mansión, "Le texte du 'De intellectu' de Philopon corrigé à l'aide de la collation de Monseigneur Pelzer", en *Mélanges Pelzer,* 1947, págs. 325-46 [hay sobretiro]. — E. Evrard, *Philopon: contre Aristote, livre 1,* 1942-1943. — Véase también Pierre Duhem, *Le système du monde* (II y III) [detalles en bibliografía de DUHEM (PIERRE)]. — Artículos por varios autores (A. E. Haas, P. Tannery, L. Radermacher, K. Burkhard, W. Crönert). Artículo de A. Gudemann sobre Juan Filopón (Ioannes, 21) en Pauly-Wissowa.

JUAN GERSON, Juan Charlier (1363-1429), llamado el *doctor christianissimus,* nació en Gerson, en la diócesis de Reims, estudió en París con Pedro de Ailly y sucedió al mismo en 1395 como Canciller de la Universidad. En 1397 se trasladó a Brujas, en 1401 de nuevo a París y de 1414 a 1418 estuvo en Constanza, en cuyo Concilio tuvo señalada participación. Se suele considerar a Juan Gerson como uno de los partidarios del occamismo, pero hay que tener presente que la adhesión del filósofo al nominalismo y su lucha contra el realismo (y contra Ruysbroek) tienen motivos más bien religiosos que filosóficos — y motivos religiosos con frecuencia más concretos que los teológicos de Guillermo de Occam. En efecto, Juan Gerson consideraba que el realismo constituía la base de las herejías de Wiclif y Huss. Ello no le impedía, ciertamente, ensalzar las doctrinas de San Buenaventura y recibir la influencia del Pseudo-Dionisio, a quien interpretó en forma muy distinta de la platónica. Una de las preocupaciones fundamentales de Juan Gerson era la revivificación de la fe y la experiencia religiosa contra su racionalización excesiva. La teología escolástica no debe en modo alguno ser eliminada, pero tiene que ser empleada en forma que propicie la firmeza del dogma y de la fe y evite las inútiles y vanas curiosidades y discusiones. Estas últimas son debidas en gran parte, según Juan Gerson, a que se confunden los problemas, a que se tratan las cuestiones lógicas metafísicamente y las cuestiones metafísicas lógicamente. El realismo es justamente una consecuencia de tal tendencia a la confusión. En cambio, tan pronto como se admite que lo que llamamos ideas y razón proceden de la voluntad y albedrío de Dios se evitan muchas de las anteriores dificultades y, además, se desarrolla el espíritu de humildad tan necesario, por no decir indispensable, en la teología. Humildad, fe y penitencia son los fundamentos de la teología. Olvidarlo es hipostasiar la lógica en metafísica y la metafísica en teología; en suma, introducir el espíritu de la confusión que pervierte la fe y el dogma. El occamismo y nominalismo de Juan Gerson están, pues, fundados en la preocupación por desarrollar una teología verdaderamente religiosa y no en el deseo de cambiar la tradición teológico-filosófica para seguir una *via* moderna y revolucionaria.

Entre las obras de Juan Gerson mencionamos: *De concordia metaphysicae com lógica.* — *De modis significandi propositiones quinquaginta.* — *Contra vanam curiositatem in negotio fidei* (dos lecciones). — *Centilogium de conceptibus.* — *Centilogium de causa finali.* — *Considerationes de theologia mystica speculativa.* — *De theologia mystica practica.* — *De perfectione cordis.* — *De elucidatione scholastica theologiae mysticae.* — *Consolatio theologiae.* — Edición de obras: *Opera omnia,* M. L. Elues du Pin, 5 vols., Amberes, 1706. — Ed. de seis sermones inéditos por L. Mourin, con comentario, 1946 [Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 8]. — Ed. de *De mystica theologia,* por A. Combes,

1958 [Thesaurus mundi, 8]. — Ed. de Obras *(Oeuvres)* con notas por P. Glorieux, 6 vols., de los cuales han aparecido: I, 1961 *[Introduction générale]*; II, 1961 *[L'oeuvre épistolaire]*. Los vols. anunciados son: III *[L'oeuvre magistrale]*; IV *[L'oeuvre poétique]*; V *[L'oeuvre oratoire]*; VI *[Le'oeuvre ecclésiologique]*. — Véase J. B. Schwab, *J. Gerson,* 1858. — A. J. Masson, */. Gerson, sa vie, son temps, ses oeuvres,* 1894. — A. Lafontaine, */. Gerson,* 1906. — J. Seltzenberger, *Die Mystik des J. Gerson,* 1928. — J. L. Connolly, *J. Gerson, Reformer and Mystic,* 1928. — W. Dress, *Die Théologie Gerson. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter,* 1931. — C. Schäfer, *Die Staatslehre des]. Gerson,* 1935 (Dis.). — A. Combes, */. Gerson, commentateur dyonisien,* 1940 [Études de philosophie médiévale, 30] [texto de las *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia,* abundantes notas y estudio del pensamiento de Gerson]. — Id., íd., *Jean de Montreuil et le Chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle,* 1942. — Id., íd., *Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson,* 3 vols. (I, 1945; II, 1948; III, 1959).

JUAN HISPALENSE, Juan Hispano, Ioannes Hispalensis, Ioannes Hispanensis, loannes Hispanus, es considerado como uno de los colaboradores de Domingo Gundisalvo en la Escuela de Traductores de Toledo (VÉASE). Su personalidad y su obra están todavía, sin embargo, envueltas en oscuridad y, como señala Gilson, hay que esperar que se completen investigaciones hoy en curso para dar sobre el asunto suficientes precisiones. Algunos autores han identificado a Juan Hispalense con Abendaud (Abraham ibn Daud), también traductor con Gundisalvo, pero hoy se estima tal identificación como incorrecta. Por otro lado, parece que hubo más de un colaborador de Gundisalvo cuyo nombre era Juan. Así, mientras antes se mantenía que Juan Hispalense colaboró con Gundisalvo en la traducción de Algazel y de la *Fons Vitae,* de Avicebrón, así como en la de varios tratados científicos (entre ellos una obra sobre el espíritu y el alma, de Costa ben Luca), hoy día se tiende a considerar que la traducción de estas obras científicas es obra de otro Juan.

M. Alonso, "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus,* VII (1943), 155-88. Además, bibliografía en TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE).

JUAN ÍTALO, Juan Itálico, Juan de Italia, así llamado por haber nacido en Calabria (*fl.ca.* 1060), se trasladó muy joven a Constantinopla, donde fue discípulo de Miguel Psellos (VÉASE) y sucesor suyo en la Universidad. Como el propio Psellos, Juan ítalo fue llamado "cónsul de los filósofos", ὕπατος των φιλοσόφων. Sus enseñanzas versaron sobre Aristóteles, Platón y algunos autores neoplatónicos (Porfirio, Proclo, etc.). Se deben a Juan ítalo comentarios a algunos libros de los *Tópicos y* al *De interpretatione,* de Aristóteles; un tratado sobre la dialéctica; diversos escritos lógicos, especialmente sobre los silogismos y sobre los universales; respuestas a 93 distintas cuestiones filosóficas y teológicas; y algunos escritos de carácter teológico (sobre la resurrección de la carne y sobre la inmortalidad del alma).

Se ha discutido si Juan Italo defendió el aristotelismo o el platonismo; hay razones para sostener que fue principalmente un aristotélico, pero las hay también para afirmar que siguió las enseñanzas platónicas y especialmente neoplatónicas. Es posible que fuera un filósofo ecléctico con fuerte tendencia platónica y con constante interés por el modo aristotélico de tratar los problemas lógicos. Por lo demás, en la teoría de los universales, presentó una posición nominalista.

Las enseñanzas teológicas de Juan ítalo suscitaron grandes controversias. Se le acusó de heterodoxia por su insistencia en demostrar filosóficamente algunos dogmas, por defender la eternidad de la materia y de las ideas, y, en general, por anteponer la autoridad de los filósofos —en este caso neoplatónicos— a la de los Padres griegos. En 1802 fueron condenadas 11 proposiciones de Juan Italo, condenándose al autor a suspender sus enseñanzas y a residir en un monasterio fuera de todo contacto con el público.

Itali opuscula selecta, ed. G. Careteli, 2 vols., 1924-1926. — *Quaestiones quodlibetales* (Ἀπορίαι καὶ Λύσεις ed. Perikles Joannou, 1956 [Studia patristica et byzantina]. — Véase E. Stéphanou, "Jean ítalos, l'immortalité de l'âme et la résurrection", *Échos d'Orient,* XXXIII (1932), 413-28. — Id., íd., */. I., philosophe et humaniste,* 1949. — Basile Tatakis, *La philosophie byzantine,* 1949, págs. 210-14, 227 [Fascículo suplementario Nº 2 a Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie]* (trad. esp.: *La filosofía bizantina,* 1951; luego incorporada a trad. esp. de É. Bréhier, *Historia de la filosofía, 2* vols., 1942, 4ª ed., rev. y puesta al día, 3 vols., 1956).

JUAN MARLINI, Véase MARLINI (JUAN).

JUAN PECHAM o PECKHAM († 1292), uno de los maestros franciscanos de la llamada escuela de Oxford (VÉASE) del siglo XIII, sucedió a Roberto Kilwardby en la sede del Arzobispado de Canterbury, después de haber sido maestro en París, donde se opuso a Santo Tomás de Aquino en el problema de la pluralidad de las formas en el hombre. Siguiendo la vía de Adán Marsh y de Roberto Grosseteste (VÉASE), basado en las enseñanzas, o, mejor aun, en el sentido de las enseñanzas de San Buenaventura, Juan Pecham se opuso a la transformación que experimentaban contemporáneamente los estudios teológicos y filosóficos bajo la influencia de la asimilación del aristotelismo. En lo que toca a la doctrina de la materia, Juan Pecham sostenía inclusive que ésta *puede* existir aparte de la forma o, mejor dicho, que Dios *puede* producir la materia inmediatamente sin necesidad de la forma, aun cuando de hecho la conserve mediante ella. Cierto es que, como en Tomás de York, la materia no tiene, según Juan Pecham, un sentido unívoco, de modo que no puede definirse del mismo modo cuando se refiere a la materia inmediatamente producida o a la materia que es sede de la transmutación en los objetos de la Naturaleza. Por otro lado, Juan Pecham defendía enérgicamente la necesidad de la intervención de Dios para el conocimiento de las verdades, por lo menos de las supremas. Esta intervención no anula la existencia de un entendimiento agente en el hombre, pero lo subordina en todo caso al agente superior divino, sin el cual el conocimiento interior en el sentido agustiniano carecería de significación.

Entre las principales obras filosóficas y teológicas de Juan Pecham figuran: *Quaestiones quodlibeticae, Super Magistrum Sententiarum.* — Entre las obras científicas se cuentan la *Perspectiva communis*, el *Tractatus spherae*, la *Theoria planetarum* y los *Mathematica rudimenta.* — Ediciones: *Collectaneum Bibliorum Fr. Ioannis Peckham*, Paris, 1514, Colonia, 1541; *Perspectiva communis*, Venecia, 1504, 1593. — *Registrum epistolarum Fr. Ioannis Peckham*, 3 vols., Londres, 1882-1885, ed. C. T. Martin. — La *Quaestio disputata* sobre la luz eterna como razón de conocimiento se publicó en *De humanae cognitionis ratione Anécdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883. — Edición del *Canticum pauperis* por los Padres del Colegio de San Buenaventura, Quaracchi, 1905 [Bibliotheca Franciscana ascética medii aevi, 4]. — *Tractatus tres de paupertate*, con biografía, editado por Ch. L. Kingsford, A. G. Little y F. Tocco, Aberdeen, 1910 (se trata del *Tractatus pauperis contra insipientem novellarum haeresum confictorem*; el *Tractatus* contra Roberto Kilwardby y la *Defensio fratrum mendicantium*). Publicación de los *Himnos* por G. M. Dreves, *Analecta hymn.* 50, Leipzig, 1907. — Ed. de *Quodlibet romanum*, por F. Delorme, Roma, 1938. — Edición del *Tractatus de anima*, por Gaudentius Melani, 1949 [Pontificium Athenaeum Antonianum. Fac. Philosophica. Thesis ad Lau., 11]. — Véase F. Ehrle, "J. Peckham über den Kampf des Augustinismus und des Aristotelianismus", *Zeitschrift für katholische Theologie*, XII (1889), 172-93. — A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, 1892. — H. Spettmann, *Die Psychologie de Johannes Pecham*, 1917 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 20]. (Edición por el mismo Spettmann de las *Cuestiones* de Pecham sobre el alma: *Johanns Pechami Quaestiones tractantes de anima*, 1918.) — A. Callebaut, "Jean Pecham, O. F. M. et l'augustinisme", *Archivum Franciscanum Historicum* (1925). — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, 1930, págs. 175-207. — D. L. Douie, *Archbishop Pecham*, 1952. — A. Teetaert escribió el art. Pecham en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann.

JUAN RUYSBROEK, Jan van Ruysbroeck (1293-1381) nac. en Ruysbroeck, en las cercanías de Bruselas, fue prior en el Convento de los agustinos de Groenendael, también próximo a dicha ciudad. Conocido con el nombre de *el admirable (doctor admirabilis)*, siguió en gran parte las huellas del maestro Eckhart, aunque sin la base filosófica de éste, con la excepción de algunos rasgos neoplatónicos. Todas las obras de Juan Ruysbroeck —*El ornamento del matrimonio espiritual, El libro de la verdad suprema, El reino de los amantes de Dios, El espejo de la salvación eterna y otros*— son de índole mística. Pero se trata de una mística que suscitó algunos importantes debates filosóficos; Juan Gerson, por ejemplo, combatió con energía lo que consideraba las erróneas doctrinas panteístas del místico flamenco. La más importante doctrina de Juan Ruysbroek es para nosotros la de las unidades del hombre; según Juan Ruysbroek, en efecto, hay en el hombre tres unidades: una, la más elevada, que está en Dios; otra, inferior a ella, que consiste en las actividades del espíritu; una tercera, que es la de los sentidos y actividades corpóreos. Estas tres unidades deben concentrarse, mediante la gracia divina, en la unidad suprema, lo que se consigue por medio del doble movimiento del acercamiento del alma a Dios y del descenso de Dios hacia el alma. Algunas de las doctrinas de Juan Ruysbroeck fueron elaboradas por otro místico: Dionisio el Cartujo, llamado el *doctor ecstaticus* (1402-1471), nacido en Rychel y de tendencia mucho más filosófica que su maestro. En efecto, Dionisio escribió no solamente obras ascéticas y místicas, sino también comentarios a las Sentencias y a Boecio, así como una *Elementatio philosophica et theologica* en el espíritu de Santo Tomás, a quien siguió durante un tiempo para seguir luego las doctrinas de algunos de los miembros de la llamada "segunda escuela albertiana", tales como Ulrico de Estrasburgo (t 1277).

Edición de obras de Juan Ruysbroeck: *Opera omnia*, Colonia, 1552. — Trad. francesa del flamenco: *Oeuvres de Ruysbroeck, l'admirable*, por los Benedictinos de Saint-Paul de Wisques, 6 vols., I, 1915; II, 1917; III, 1920; IV, 1928; V, 1930; VI, 1938. — Véase A. Wautier d'Aygalliers, *Ruysbroeck l'admirable*, 1923. — G. Dolezich, *Die Mystik Jan van Ruysbroecks*, 1926. — M. d'Asbeck, *La mystique de Ruysbroeck, l'admirable*, 1930. — T. Kuckhoff, *Johannes von Ruysbroeck, der Wunderbare 1293-1381*, 1938. — A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroek par Gerson*, 3 vols. (I, 1945; II, 1948; III, 1959).

JUDAISMO. V. FILOSOFÍA JUDÍA.

JUEGO. La noción de juego desempeña un papel importante en varias teorías estéticas, psicológicas y antropológico-filosóficas. Schiller llega inclusive, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (Carta 15), a considerar el impulso lúdico —*Spieltrieb*— como el fundamento del impulso artístico. Tal impulso lúdico no es, sin embargo, para Schiller, un instinto particular: es una síntesis del instinto de la forma y del instinto sensible. En sus *Principios de psicología* Spencer ha mantenido que el instinto del juego se explica como una energía biológica sobrante que puede verterse en dos formas: una inferior, que es el deporte, y otra superior, que es el arte. El impulso lúdico puede, pues, llegar a satisfacerse con actividades no directamente destinadas a cumplir finalidades biológicas. La teoría del impulso lúdico como una energía psíquica —o biopsíquica— sobrante ha estado muy difundida a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX; prácticamente todas las concepciones naturalistas se han adherido a ella. Mientras para unos, sin embargo, el juego cumple una finalidad estrictamente biológica, para otros se realiza en el proceso de la actividad lúdica lo que Wundt llamaba la heterogénesis de los fines: el término final de la actividad puede divorciarse de su origen. La estrecha relación entre la actividad lúdica y la artística ha sido defendida por K. Groos; a diferencia de Spencer, sin embargo, Groos estima que la actividad lúdica no es una descarga, sino una preparación para la vida. Otras teorías propuestas sobre el juego son: el juego es una consecuencia del impulso de imitación; el juego es la expresión de un deseo de dominio o competencia; el juego es una actividad enteramente desinteresada. Todas estas teorías han sido rechazadas por J. Huizinga al sostener que el juego es una función del ser vivo —no sólo, pues, del hombre—, dotada de independencia con respecto a otras acti-

vidades. Se trata de algo libre, superfluo (pero por ello tanto más deseable), separado de la vida corriente (de la cual quiere escaparse), creador de orden (tendiente por ello a la belleza), surgido de la tensión (y, por lo tanto, de la incertidumbre). En sus formas superiores el juego tiende a la representación de algo, es decir, a la figuración (y, podría añadirse, a la transfiguración) de la realidad. El juego es por ello un fenómeno cultural (en un sentido amplio de esta expresión) y puede estudiarse, como lo ha hecho dicho autor, como función creadora de cultura que se manifiesta en el Derecho, en la guerra, en el saber, en el arte y hasta en la filosofía. La tendencia a destacar el papel del juego en distintas culturas hace posible, según Huizinga, que pueda hablarse de culturas —o de épocas en una cultura— colocadas bajo la égida del juego y de culturas en las cuales queda reducido, aunque jamás enteramente aniquilado, el elemento lúdico. Así, por ejemplo, mientras crece la importancia de lo lúdico en la vida medieval y en la contemporánea, se desvanece casi por entero en ciertas manifestaciones culturales del siglo XIX, que Huizinga considera como un siglo esencialmente "serio".

Un punto de vista "ontológico" sobre el juego ha sido adoptado y desarrollado por Eugen Fink (Cfr. *op. cit. infra*). Fink (VÍASE) elabora la ontología del juego a la luz de su idea de "ser y mundo" y como uno de los preludios a su "fenomenología del fenómeno". El concepto de juego desempeña asimismo un papel importante en las obras del "último Heidegger". En *Was ist Denken?* (1954), pág. 84, Heidegger se plantea el problema del "juego del lenguaje" (*Spiel der Sprache*), el cual no es un mero "jugar con el lenguaje" (*Wortspielerei*), sino un modo de ver lo que el lenguaje propiamente dice cuando "habla". En su ensayo sobre "La cosa" *(Das* Ping) en *Vorträge und Aufsätze* (1954), Heidegger se refiere también al juego: al "dejar ser" la cosa en su "reunión" pensamos la cosa como cosa, y al pensarla de este modo nos dejamos aproximar por el ser de la cosa — un ser que "juega el juego del mundo". Y en *Der Satz vom Grund* (1957), págs. 171-88, Heidegger habla de un modo de entender el "principio de razón" por el cual damos un salto (*Sprung*) que lleva el pensar a un juego con aquello en que "descansa" el ser como ser. Por medio de tal salto el pensamiento mide la magnitud del juego en que se juega nuestro ser humano. Pero con ello no sabemos todavía de qué juego se trata; sólo sabemos que el pensar hasta ahora no ha alcanzado la altura que requiere el salto indicado. Barruntamos que el ser de este juego es una *ratio,* regla del juego, de modo que la frase de Leibniz *Cum Deus calculât fit mundus*, podría traducirse mejor como sigue: "Mientras Dios juega, se hace el mundo" (*Während Gott spielt, wird Welt*). Werner Marx (*Heidegger und die Tradition* [1961], pág. 80) hace observar a este respecto que para Hegel el ser "juega" como concepto en tanto que se pone en relación consigo mismo en el "ser otro". Ello es como un "reflejo" del ser en otro y tiene algún parecido con la idea heideggeriana del juego (*Spiel*) como un reflejarse (*Spiegeln*). En todo caso, la idea del juego en Heidegger pertenece, según Werner Marx, a la "metafísica de la luz", en la cual está inclusa la "apertura", "la verdad", etc.

El juego ha sido investigado asimismo desde el punto de vista lógico y matemático. Ha habido *grosso modo* dos fases en el estudio del juego —y de los juegos— desde los citados puntos de vista. Por un lado, se han investigado, ya desde Pascal, los llamados "juegos de azar". Por otro lado, desde fecha relativamente reciente, se han comenzado a investigar los llamados "juegos de estrategia".

El estudio de los juegos de azar ha sido llevado a cabo sobre todo dentro de la teoría de la probabilidad (véase PROBABILIDAD). En este caso se considera el azar únicamente en los datos del juego. Tal ocurre con la ruleta y con los dados — los dos juegos que han dado más que hablar en este respecto.

El estudio de los juegos de estrategia ha sido grandemente impulsado en los últimos tiempos, a partir de la resonante obra de John von Neumann y Oskar Morgenstem sobre "la teoría de los juegos y el comportamiento económico". La teoría de los juegos estratégicos es llamada asimismo "ciencia de conflictos". Se trata no de luchas, sino de oposición entre dos o más contendientes. Entre los juegos de estrategia los hay cuyas reglas están previamente determinadas, y los hay cuyas reglas son impuestas en cada caso por la situación. Estos últimos juegos son los más interesantes — y también los de más difícil análisis. Debe tenerse en cuenta que lo que interesa en la teoría de los juegos estratégicos son los llamados "aspectos lógicos de la estrategia". Se trata, pues, de un análisis lógico de los datos, circunstancias, decisiones, etc. que van envueltos en el juego. Ello incluye asimismo las situaciones psicológicas, pero siempre que tales situaciones sean traducibles a aspectos lógicos. El análisis de los juegos de estrategia equivale, pues, a una formalización de los mismos. Por eso la teoría de los juegos de estrategia equivale a una lógica de juegos formalizados.

Entre los juegos de estrategia los hay cuyo información es completa; son, por lo general, los juegos cuyas reglas están determinadas de antemano y en los que se tiene en cuenta únicamente los factores formalizables. Ejemplo de tales juegos es el ajedrez. Por otro lado, hay juegos de estrategia de información no completa; son, e lo general, los juegos en los cuadados los contendientes, ninguno de ellos conoce, o conoce suficientemente, ni la "mano" de su oponente, ni los factores que harán al oponente decidirse en favor de tal o cual "jugada". Ejemplos de tales juegos son el póker, los conflictos militares, los conflictos económicos y cierto número de conflictos psicológicos en principio formalizables (por ejemplo, conflictos en los que interviene el engaño, el doble engaño, el engaño al doble engaño, etc.). Cada uno de los oponentes elige estrategias. El modo de analizar tales juegos consiste en dar valores numéricos a las situaciones. El cálculo usado no es ni el cálculo ordinario ni el cálculo de probabilidades; es un cálculo situado entre lo determinado y lo aleatorio. Puede llamarse a las diversas "situaciones" que se van presentando "situaciones condicionales".

Una teoría de las "intenciones subjetivas" a base de la teoría de los juegos de von Neumann y Morgenstern ha sido desarrollada por Richard M. Martin *(Intension and Décision,* 1963).

Las obras de Schiller y Spencer han sido mencionadas en el texto. Para Groos, véase la bibliografía sobre este filósofo. La obra de Huizinga es: *Homo Ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur*, 1940. En 1939 apareció la trad. alemana del manuscrito original: *Homo Ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur.* Hay trad. esp.: *Homo Ludens*, 1943; otra trad., 1944. El primer desarrollo de las ideas de Huizinga se encuentra en su discurso rectoral de Leyden, en 1933, sobre los límites del juego y de la seriedad en la cultura: *Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur.* — Véase también F. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels*, 1933 (trad. esp.: *El juego y su significación*, 1960).—Id., id., *Das Spiel von Mensch und Tier*, 1934. — G. von Kujawa, *Ursprung und Sinn des Spiels*, 2ª ed., 1949. — Para E. Fink, véase su *Oase des Glücks. Gedanken zur Ontologie des Spiels*, 1957, y *Menschenspiel als Weltsymbol*, 1960. — Véase asimismo Gerd Heinz-Mohr, *Spiel mit dem Spiel. Eine kleine Spielphilosophie*, 1959. — Sobre el concepto de juego en Platón: G. J. de Vries, *Spel bij Plato*, 1949. — La obra de von Neumann y Morgenstem es: *Theory of Games and Economie Behavior*, 1944. — Véase también R. B, Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, 1954 (conferencia inaugural en Cambridge). — C. Berge, *Théorie générale des jeux à* n *personnes*, 1957 [Mémorial des Sciences mathématiques, 137]. — R. Duncan Luce y Howard Raiffa, *Games and Décisions. Introduction and Critical Survey*, 1958.

JUICIO. Varios son los significados dados al término 'juicio'. He aquí algunos (1) Juicio es el acto mental por medio del cual nos formamos una opinión de algo. (2) Juicio es el proceso mental por medio del cual decidimos conscientemente que algo es de un modo o de otro. (3) Juicio es la afirmación o la negación de algo (de un predicado) con respecto a algo (un sujeto). (4) Juicio es un acto mental por medio del cual se une (o sintetiza) afirmando, o se separa negando. (5) Juicio es una operación de nuestro espíritu en la que se contiene una proposición que es o no conforme a la verdad y según la cual se dice que el juicio es o no correcto. (6) Juicio es un producto mental enunciativo. (7) Juicio es un acto mental por medio del cual pensanios un enunciado. (8) Juicio es un acto del entendimiento basado en la fuerza de convicción. (9) Juicio es el conocimiento mediato de un objeto. (10) Juicio es la facultad de juzgar o también el resultado de la facultad de juzgar. Estas definiciones han sido propuestas por distintos autores y tendencias filosóficas. (1) es frecuente en moralistas, empiristas (como Locke) y filósofos del sentido común; (2) es la propia de muchos psicólogos; (3) es propiamente la definición de la proposición, pero se da también del juicio en tanto que correlato mental de la proposición; (4) es una definición frecuente en textos escolásticos y neoescolásticos; (5) es una definición propuesta —entre otras— por Bolzano; (6) es una definición propuesta por Pfänder en su lógica fenomenológica; (7) es una definición que puede encontrarse en varios lógicos actuales, los cuales toman pie en ella para evitar precisamente emplear en la lógica el término 'juicio' como poseyendo un sentido demasiado psicológico o teniendo una significación demasiado ambigua; (8) es una definición común a varios autores de los siglos XVII y XVIII; (9) es una definición que da Kant; (10) es una definición propia de la antropología filosófica o de la crítica del juicio en sentido kantiano.

En el presente artículo eliminaremos la definición (1) por ser más bien de naturaleza moral; la (2) por ser predominantemente psicológica; la (8), por ser excesivamente ambigua; la (9) por ser insuficiente y la (10) por ser dilucidada en el artículo Juicio (Facultad del). El resto de las definiciones puede ser reducida a un común denominador: consiste en la tendencia a situar el juicio en la esfera lógica, aun cuando es difícil evitar ciertas implicaciones psicológicas. Dicho sea de paso, esto es lo que nos inclina personalmente a aceptar la definición (7) y las consecuencias que, como hemos indicado, se sacan de ella. Pero como el término 'juicio' sigue siendo empleado en multitud de textos lógicos (de orientación neoescolástica, de orientación fenomenológica, de orientación normativista y metodológica, etc.), consideramos necesario dar una serie de precisiones que corresponden a tal uso. Advertiremos que como las definiciones (3), (4), (5), (6) y (8) principalmente destacan en el juicio su calidad de producto mental u objeto ideal, el juicio se presenta como algo distinto de la proposición (la cual se concibe como una oración enunciativa) no menos que del proceso psicológico correspondiente, de modo que los autores que admiten en la lógica la doctrina del juicio suelen estimar infundada toda acusación de psicologismo. Esto los lleva con frecuencia a decir acerca del juicio muchas de las cosas que se dicen acerca de la proposición (VÉASE) cuando ésta es definida como el contenido del acto mental del juzgar. Es lo que comprobaremos en el presente artículo.

Es común considerar que el juicio se compone de conceptos y que éstos están dispuestos en tal forma que no constituyen una mera sucesión. Por eso conceptos tales como *los hombres buenos* no son juicios. En cambio la serie de conceptos ios *hombres buenos son recompensados* es un juicio. De ahí que deba haber en el juicio afirmación o negación y que el juicio tenga que ser verdadero o falso. Una imprecación, un ruego, una exclamación, una interrogación no son juicios. Los escolásticos dicen por ello que los juicios constituyen segundas operaciones del espíritu, superpuestas a las primeras operaciones, que son aprehensiones de conceptos. Lo que expresan los juicios son enunciados (proposiciones u oraciones enunciativas). Cuando se quiere eliminar hasta lo máximo las implicaciones psicológicas se afirma (como lo hace Pfánder) que aunque el juicio sea afirmación o negación, éstas no se determinan simplemente por el asentimiento o no asentimiento, sino que son resultado de la estructura lógica del juicio.

Los juicios se componen de tres elementos. Uno es el sujeto, el cual, siendo un concepto, puede calificarse de concepto-sujeto. El concepto sujeto, que se simboliza mediante la letra 'S', se distingue del término que desempeña la función de sujeto en la oración, así como del objeto al cual se refiere. Otro elemento es el predicado, el cual, siendo un concepto, puede calificarse de concepto-predicado. El concepto-predicado, que se simboliza mediante la letra 'P', se distingue del término que desempeña la función de predicado en

la oración, así como del objeto al cual se refiere. Otro elemento, finalmente, es la cópula, la cual enlaza el concepto-sujeto con el concepto-predicado. La cópula afirma ('es') o niega ('no es') el predicado del sujeto. Así, en el juicio 'Todos los hombres son mortales', 'Todos los hombres' es la expresión que designa el concepto-sujeto, 'mortales' es la expresión que designa el concepto-predicado, y 'son' es la cópula que los enlaza. Se ha discutido a veces si los juicios existenciales o juicios de la forma 'x existe' son propiamente juicios o no. Lo usual es contestar en sentido afirmativo, de acuerdo con la tesis de que hay juicio siempre que se pueda traducir una expresión a la forma 'S es P' o 'S no es P'. Como 'x existe' puede traducirse —se indica— a la forma 'x es algo existente', 'x existe' es considerado como ejemplo de juicio. La misma solución se da a expresiones tales como 'x fuma' que se traduce por 'x es fumador', y así sucesivamente.

Hay varias clasificaciones posibles de los juicios. Nos referiremos aquí a las más usadas.

Desde el punto de vista de la inclusión o no inclusión del predicado en el sujeto, los juicios se dividen en analíticos y sintéticos (v. ANALÍTICO Y SINTÉTICO). Desde el punto de vista de su independencia o dependencia de la experiencia, los juicios se dividen en *a priori* (v.) y *a posteriori.* Desde el punto de vista del objeto considerado por el concepto-sujeto, los juicios se dividen en juicios reales, ideales, de existencia, de valor, etc. Desde el punto de vista de la intención predicativa (v. PREDICADO), los juicios se dividen en determinativos, atributivos, de ser, de comparación, de pertenencia, de dependencia y de intención. Junto a estas clasificaciones, hay una que ocupa un lugar central en la doctrina "tradicional" del juicio, por lo cual nos referiremos a ella más detalladamente: es la que distingue en el juicio la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad (VÉANSE).

Según la cualidad, los juicios se dividen en afirmativos y negativos. Ejemplo de juicio afirmativo es 'Juan es bueno'. Ejemplo de juicio negativo es 'Juan no es bueno'. Según algunos autores, se puede hablar también, desde el punto de vista de la cualidad, de juicios indefinidos. Así lo admite Kant cuando distingue en la lógica trascendental entre juicios indefinidos (o también limitativos, por cuanto establecen límites "en relación con la materia del conocimiento en general") y juicios afirmativos. El juicio indefinido consiste en excluir un sujeto de la clase de los predicados a que el juicio se refiere. Ejemplo de juicio indefinido es 'el alma es no mortal'. Muchos autores, empero, rechazan los juicios indefinidos, pues consideran que desde el punto de vista de la forma el juicio 'El alma es no mortal' es (como ya reconocía Kant) un juicio afirmativo. La cualidad del juicio se refiere a la función primaria de la cópula: la de referencia.

Según la cantidad, los juicios se dividen en universales y particulares. Ejemplo de juicio universal es 'Todos los hombres son mortales'. Ejemplo de juicio particular es 'Algunos hombres son mortales'. Algunos autores indican que hay también juicios singulares; ejemplo de los mismos es 'Juan es mortal'. La cantidad se refiere habitualmente al concepto-sujeto.

Según la relación, los juicios se dividen en categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Ejemplo de juicio categórico es 'Los suecos son flemáticos'. Ejemplo del juicio hipotético es 'Si se suelta una piedra, cae al suelo'. Ejemplo de juicio disyuntivo es 'Homero ha escrito la *Odisea* o no ha escrito la *Odisea.* La relación se refiere a la función secundaria de la cópula, es decir, a la función enunciativa.

Según la modalidad, los juicios se dividen en asertóricos, problemáticos y apodícticos. Ejemplo de juicio asertórico es 'Antonio es un estudiante ejemplar'. Ejemplo de juicio problemático es 'Los turcos son probablemente bebedores de café'. Ejemplo de juicio apodíctico es 'Los juicios son necesariamente series de conceptos formados de tres elementos'. Se ha discutido mucho acerca del sentido de la modalidad y acerca de si ésta es de carácter psicológico, lógico u ontológico. El sentido lógico ha sido corrientemente el más acentuado, pero algunos autores piensan que la modalidad lógica depende de la ontológica.

Las combinaciones de la cualidad con la cantidad en los juicios dan lugar a cuatro clases de juicios: universales afirmativos (A), universales negativos (E), particulares afirmativos (I) y particulares negativos (O). Las relaciones entre estas clases de juicios son de cuatro tipos: contraria, subcontraria, subalterna y contradictoria. Lo que hemos dicho a este respecto en los artículos sobre los citados conceptos, así como en artículos tales como Oposición y Proposición (VÉANSE) puede valer también para los juicios, por lo que nos remitimos a aquéllos. Observemos que en muchos tratados de lógica del tipo que se califica de tradicional las clases de juicios según cualidad, cantidad, relación y modalidad, así como el estudio de los juicios según las combinaciones de cualidad y cantidad se incluyen no en un capítulo sobre los juicios, sino en el capítulo, o capítulos, sobre la proposición o el enunciado. Así ocurre en los tratados neoescolásticos. En cambio, los manuales de lógica que siguen las orientaciones del siglo XIX, los que se apoyan en Kant y los que, como Pfänder, se orientan en la fenomenología, tratan de tales divisiones en la doctrina del juicio.

Según apuntamos al principio, nos hemos limitado en este artículo a considerar el juicio desde el punto de vista lógico o, mejor dicho, desde el punto de vista adoptado por la mayor parte de los lógicos que siguen usando este término. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que en ciertos casos, aun en algunos autores que han sido harto cuidadosos en la materia, el concepto lógico de juicio ha arrastrado ciertas implicaciones psicológicas. Además, en casos todavía más numerosos el concepto lógico de juicio ha estado ligado a su concepto gnoseológico. En rigor, mucho de lo que se ha dicho antes acerca del juicio desde el punto de vista lógico resulta más comprensible cuando se ponen de relieve los aspectos gnoseológicos. Tal ocurre, por ejemplo, cuando se habla de juicios *a priori* y *a posteriori.* No hemos tocado aquí este punto, porque nos hemos extendido sobre él en varios otros artículos de la presente obra (por ejemplo: A PRIORI; Cfr. también ANALÍTICO Y SINTÉTICO).

No nos hemos referido tampoco a otras cuestiones con frecuencia liga-

das al problema de la naturaleza del juicio, porque han sido asimismo tocadas en otros artículos. Así, por ejemplo, la cuestión de la relación entre impresiones y juicios, experiencia pre-predicativa (o antepredicativa) y juicio (véase Juicio [FACULTAD DEL]); la cuestión de la distinción entre juicios de existencia y juicios de valor (véase Juicio [FACULTAD DEL] y VALOR), etc. En lo que toca a la diferencia entre juicio y proposición, hemos debatido este punto en el artículo PROPOSICIÓN.

Sobre la naturaleza del juicio: Wilhelm Jérusalem, *Die Urteilsfunktion*, 1893. — E. Eberhard, *Beiträge zur Lehre vom Urteil*, 1895. — L. Strümpell, *Die Vieldeutigkcit des Urteils*, 1895. — Walther Kinkel, *Beitrage zur Théorie des Urteils uní des Schlusses*, 1898. — G. E. Moore, "The Nature of Judgment", *Mind*, N. S., VIII (1899), 176-93. — G. Stammler, *Begriff, Urteil, Schluss*, 1928. — A. Grote, *Ueber die Funktion dcr Copula. Eme Untersuchung der logischen und sprachlichen Grundlage des Urteils*, 1935. — Al. Posescu, *Teoría Logica a judecatii*, 1946. — Sobre el juicio en sentido psicológico y sobre la operación de juzgar: Karl Marbe, *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil*, 1901. — Théodore Ruyssen, *L'évolution psychologique du jugement*, 1908. — J. Serra Hunter, *Ensayo de una teoría psicológica del juicio*, 1910 (tesis). — G. Störring, *Das urteilende und das schlicssende Denken*, 1926. — Walther Blumenfeld, *Urteil und Beurteilung*, 1931. Sobre el juicio en sentido fenomenológico y la crítica del psicologismo: Martin Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (tesis), 1914. — Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, 1923 (tesis). — A. Pfänder, "Logik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921) (trad. esp.: *Lógica*, 1928; reed., 1938. Cap. X). — F. Romero, E. Pucciarelli, *Lógica*, 17ª ed., 1961, Cap. IV. — Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Généalogie der Logik*, 1939, ed. L. Landgrebe. — J. Buchler, *Toward a General Theory of Judgment*, 1951. — Id., íd., *Nature and Judgment*, 1955. — Sobre el juicio existencial: Hans Cornelius, *Versuch einer Théorie der Existentialurteile*, 1894. — G. Rabeau. *Le jugement d'existence*, 1938. — Suzanne Mansión, *Le jugement d'existence chez Aristote*, 1946. — Sobre juicio modal: véase bibliografía de MODALIDAD. — Sobre juicio hipotético: Ch. Sigwart, *Beitràge zur Lehre vom hypothetischen Urteil*, 1879. — Sobre juicio disyuntivo: S. Lourié, *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, eine logische Untersuchung des disjunktiven Urteils*, 1910. — Sobre juicio probable: J. L. Gendre, *Introduction à l'étude du jugement probable*, 1947. — Sobre juicio reflexivo: M. Souriau, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, 1926. — Sobre juicio indefinido: J. Gordin, *Untersuchungen zur Théorie des unendlichen Urteils*, 1929. — Sobre juicio de valor: H. Ludemann, *Das Erkennen und die Werturteile*, 1910. — E. Durkheim, "Jugements de valeur et jugements de realité", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XIXe année (1911), 437-53; incluido en el libro del autor *Sociologie et philosophie*, 1924 [trad. esp.: *Sociología y filosofía*, 1951]. — G. Vaucher, *Le langage affectif et les jugements de valeur*, 1925. — E. Goblot, *La logique des jugements de valeur*, 1927. — A. Lalande, *La psycologie des jugements de valeur*, 1929. — Sobre el ser como manifestado en el juicio: Johannes Baptist Lotz, S. J., *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, 1957, 2» ed. de la obra: Sein *und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms* ens et unum convertuntur *im Rahme der scholastischen Tranzendentalienlehre*, I, 1938. — — Sobre juicio y proposición: L. Kramp, Das *Verhältnis von Urteil und Satz*, 1916. — Sobre verdad del juicio: Ferdinand Weinhandl, *Ueber Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrheit*, 1923. — Sobre implicación en el juicio: Maximilian Beck, *In wiefernkönnen in einem Urteil andere Urteile impliziert sein?*, 1916 (tesis). — Sobre la teoría del juicio en diversos autores, véanse las obras antes citadas de S. Mansión (sobre Aristóteles), M. Souriau (sobre Kant), y, además, Pierre Hoenen, *La théorie du jugement d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1946. — J. Fisch, F. *Brentanos Lehre vom Urteil*, 1941. — M. Ahmed, *The Théories of Judgment in the Philosophies of F. H. Bradley and J. C. Wilson*, 1955. — Sobre juicios analíticos y sintéticos, véase el artículo ANALÍTICO Y SINTÉTICO y su bibliografía. — Sobre el juicio como constitutivo del ser del hombre véase Francisco Romero, *Teoría del hombre*, 1952.

JUICIO (FACULTAD DEL). En el artículo Juicio (VÉASE) nos hemos referido a la definición del juicio como facultad de juzgar. Esta definición forma parte usualmente de la antropología filosófica, especialmente cuando se define el hombre como el animal capaz de formular juicios en vez de limitarse a tener impresiones. Es muy común por ello el estudio de la relación entre el juicio y la llamada experiencia antepredicativa, relación a la cual se refiere con detalle Husserl en su libro *Erfahrung und Urteil*. Algunos autores toman al respecto una posición metafísica: es el caso de Emil Lask cuando define la facultad del juicio como una especie de síntesis armónica entre la subjetividad y la objetividad, de suerte que la verdad del juicio depende, en última instancia, de la objetividad absoluta, del objeto puro, que se encuentra más allá de todo juzgar y que, por lo tanto, no necesita propiamente del juicio. Éste surge en virtud de la oposición mencionada, por la cual puede haber verdad o falsedad en mayor o menor grado según la mayor o menor distancia a que se halla el que juzga, de la "objetividad". Una base metafísica —aunque distinta de la de Lask— tiene también la concepción tradicional según la cual en el juicio afirmamos, ponemos o proponemos la existencia, de tal modo que el juicio es propiamente "juicio de existencia". Así, el juicio se distingue de la abstracción; como dice Gilson (siguiendo a Santo Tomás), mientras ésta aprehende la esencia (o naturaleza) de las cosas, el juicio aprehende las cosas mismas (esto es, su existir).

La expresión 'facultad del juicio' —a veces traducida simplemente por 'juicio'— es empleada sobre todo en relación con la filosofía de Kant. Según este autor, la facultad del juicio (*Urteilskraft*) designa la facultad de pensar lo particular como subsumido en lo general. Si lo general está dado, la facultad del juicio que subsume en él lo particular se llama *juicio determinante* o *determinativo;* si está dado lo especial que hay que subsumir en lo general la facultad que busca lo general en lo cual subsumir lo especial se llama *juicio reflexivo*. El juicio reflexivo es el tema central de la *Crítica del juicio*, que se propone adecuar o subordinar o subsumir algo en un fin. La cuestión fundamental de tal crítica —"¿Es posible juzgar que la Naturaleza está adecuada a un fin?"— representa, así, como indica Windelband, la más

alta síntesis de la filosofía crítica — "la aplicación de la categoría de la razón práctica a la razón teórica".

Véase especialmente sobre el juicio reflexivo y sobre la facultad del juicio en sentido kantiano: W. Frost, *Der Begriff der Urteilskraft bei Kant,* 1906. — M. Souriau, *Le jugement réfléchissant dans la philosophique critique de Kant,* 1926. — La teoría del juicio de Emil Lask se halla en *Die Lehre vom Urteil,* 1913 [Gesammelte Schriften, I]. — Véase también la bibliografía de JUICIO, especialmente para las obras de Husserl y F. Romero.

JUNG (CARL GUSTAV) (1875-1961) nac. en Kesswil (Cantón de Thurgau, en Suiza), trabajó como psiquiatra en la Clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich (1900-1902), estudió con Pierre Janet en la Salpêtrière de París (1902) y luego trabajó bajo la dirección de E. Bleuler en Zurich. Desde 1905 trabajó en la Clínica psiquiátrica de Burghölzli, en Zurich y comenzó a enseñar psiquiatría en la Universidad de la misma ciudad. Su primer encuentro con Freud tuvo lugar en 1907. A partir de 1907 dirigió el *Jahrbuch für psychologische und psychopathologische Forschungen,* fundado por Freud y Bleuler, y en 1911 presidió la "Sociedad Psicoanalítica Internacional" fundada por el propio Jung. Las críticas de Jung a Freud terminaron con el abandono por el primero de la escuela psicoanalítica (1913). A partir de 1913 Jung se consagró casi enteramente a la investigación psicológica. Influyentes en sus ideas fueron sus viajes por África del Norte, EE. UU. (entre los indios de Arizona y Nuevo México) y Kenya, así como su relación con el sinólogo Richard Wilhelm, el indólogo Heinrich Zimmer y el filólogo y mitólogo Karl Kerenyie. En 1948 se fundó en Zurich el "Instituto C. G. Jung", cuyas publicaciones aparecen bajo el nombre de "Estudios del Instituto C. G. Jung".

El tema principal de investigación de Jung es la psique, o lo psíquico, como totalidad, sin tratar de reducirlo a lo orgánico o a uno de los aspectos de lo psíquico (como la libido). Las distintas "regiones" de la psique no son partes, sino funciones de ésta. La psique comprende la conciencia y lo inconsciente; este último es como un océano infinito e insondable en el cual flota, como una pequeña isla, la conciencia. Centro de la conciencia es el "yo", el cual se halla por así decirlo "rodeado" por la conciencia y por lo inconsciente. Este último es o personal o colectivo. El "inconsciente colectivo" es, en rigor, el fondo "oceánico" dentro del cual se hallan los "yos". El "inconsciente colectivo" es el inconsciente de la humanidad entera, y es la "parte" de la psique que hinca sus raíces en lo orgánico.

Jung ha estudiado las diversas funciones psíquicas desde el punto de vista de su actividad más bien que de su contenido. Así, por ejemplo, el pensamiento es una función que tiene una determinada finalidad; "pensar" no es tanto, o no es necesariamente, "razonar", sino adaptarse cognoscitivamente al mundo. Las cuatro "funciones" capitales de la psique son: sensación, sentimiento, intuición, pensamiento. El predominio de una de estas funciones da origen a un determinado tipo psicológico. Como cada uno de los cuatro tipos resultantes puede ser, a su vez, introvertido —vuelto "hacia adentro"— o extrovertido —vuelto "hacia afuera"—, se tienen ocho distintos tipos psicológicos: cuatro introvertidos y cuatro extrovertidos. Los tipos en cuestión son "ideales", pues en la realidad no se dan "tipos puros", sino sólo numerosas combinaciones.

Importante es el modo como la psique se enfrenta con el mundo. El comportamiento de la psique respecto al mundo es llamado por Jung "persona". La "persona" no es propiamente hablando una "realidad", sino una "función" o, como Jung la llama, un "complejo funcional". Éste no debe confundirse con la individualidad; en rigor, la "persona" es como un compromiso entre lo individual y lo social. La "persona" puede ser un conjunto de comportamientos flexibles o un conjunto de comportamientos mecanizados. La "persona" puede a veces representar todo lo que el "individuo" es; en este caso la "persona" es, en el sentido etimológico del vocablo, como una "máscara".

En la psique tienen lugar, según Jung, numerosas "compensaciones"; ciertas funciones psíquicas son especialmente activas justamente porque otras son pasivas. Además, ciertas funciones en un mismo individuo pueden tener distintas direcciones; así, por ejemplo, la extroversión en la conciencia es compensada por la introversión en lo inconsciente y viceversa. A ello se agrega la posibilidad de que la dirección cambie: ciertas fases en una vida humana (y hasta en una colectividad entera) pueden ser introvertidas y otras extrovertidas. Debe notarse que Jung ha llamado también "persona" a la dirección extrovertida, y "alma" a la dirección introvertida. Junto a ello, ha tendido a equiparar la extroversión con el yo en tanto que yo consciente que se adapta al mundo, y la introversión con lo inconsciente, el cual es indiferente a la adaptación individual y consiste en una sumersión en el proceso psíquico.

La mayor parte de las ideas antes reseñadas son consecuencia de la reflexión de Jung sobre la experiencia psicológica y psiquiátrica. En algunos aspectos de dichas ideas se rastrea ya el creciente interés que Jung mostró por el estudio de la simbólica y de la mitología de diversos países o de ciertas épocas de la historia. Nos limitaremos a mencionar a este respecto su idea de los arquetipos o conjunto de motivos y símbolos que revelan la respuesta del inconsciente (especialmente del "inconsciente colectivo") a ciertas situaciones fundamentales. Los arquetipos representan las capas básicas de la psique en tanto que "potencialidades heredadas". Aquí lo psíquico y lo biológico se confunden, o son acaso dos caras de la misma realidad. No hay que pensar, sin embargo, que los arquetipos son siempre el "aspecto oscuro" de lo psíquico; el arquetipo es "bipolar" y muestra, por tanto, dos aspectos: el oscuro y el luminoso. Los arquetipos aparecen en forma simbolizada tal como se manifiesta, por ejemplo, en los mitos.

Todas las anteriores ideas tratan de describir lo psíquico como es. Pero, según Jung, lo psíquico no es una realidad estática, sino una realidad que se constituye dinámicamente. Ello es posible por lo que Jung llama la "libido", entendiendo ésta principalmente (y a diferencia de Freud) como "energía psíquica". Jung se ha interesado especialmente por examinar las varias direcciones de la energía psíquica, los obstáculos que encuentra, los conflictos en que, al parecer, inevitablemente se enzarza, los movimientos progresivos y regresivos que sigue, y sus diversos grados de inten-

sidad. Naturalmente, Jung se ha interesado asimismo, y grandemente, por los problemas psicoterapéuticos, pero tanto estos problemas, como los métodos forjados por el autor y otros aspectos de su doctrina son más ajenos que los tratados a las cuestiones filosóficas o psicológico-filosóficas y antropológico-filosóficas, por lo que los dejamos aquí de lado. Indicamos sólo que en el curso de sus trabajos psicoterapéuticos Jung ha estudiado el desarrollo de la individuación psíquica y que al examinar el segundo estadio en el proceso de individuación ha introducido la idea de la "imagen anímica", la cual se desdobla en dos aspectos: el *anima* (en el hombre) y el *animus* (en la mujer). Por lo demás, *anima y animus* no se hallan claramente diferenciados, sino que se interpenetran en un complejo juego de compensaciones psíquicas.

Las obras de J. son numerosas. Mencionamos la mayor parte de los trabajos publicados en volumen: *Zur Psychologie und Pathologie sogennanter okkulter Phänomene. Eine psychiatrische* Studie, 1902 (Disc.) *(Para la psic. y past. de los llamados "fenómenos ocultos". Estudio psiquiátrico). Diagnostische Assoziationsstudien,* 2 vols., 1906-1910, 3ª ed., 1915. — *Ueber die Psychologie der Dementia praecox,* 1907. — *Die Bedeutung des Vaters für* das *Schicksal des Einzelnen,* 1909, 3ª ed., 1949 *(La significación del padre para el destino ¿el individuo).* — *Ueber Konflikte* der *kindlichen Seele,* 1910, 3ª ed., 1939 [incluido luego en *Psychologie und Erziehung]* (trad. esp.: *Conflictos del alma infantil,* 1945). — *Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte* des *Denkens,* 1912, 4ª ed. con el título: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels* zu *einer* Schizophrénie, 1951 flttrad. esp.: *Transformaciones y símbolos* de *la libido,* 1953). — *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen* Théorie, 1913, 2» ed., 1955 *(Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica).* — *Die Psychologie der unbewussten Prozesse,* 1917 [ampliación del trabajo anterior: "Neue Bahnen der Psychologie", 1912], 3» ed., con él título: Dos *Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben,* 1926, : nueva ed. con el título: *Uéber die Psychologie des Unbewussten,* 1943 [cada una de las ed. contiene ampliaciones y cambios, algunos considerables] (trad. esp. de *Das Unbewusste...: Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica,* 1927). — *Analytische Psychologie und Erziehung,* 1926 [incluido luego en *Psychologie und Erziehung] (Psic. analítica y educación;* trad. esp. en *Psicología y educación* [Cfr. *infra]*). — *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten,* 1928, 4ª ed., 1945 (trad. esp.: *El* Yo *y el Inconsciente,* 1936, 2» ed., 1950). — *Uéber die Energetik der Seele (Psychologische* Abhandlungen, II), 1928 [incluido luego en *Uéber psychische Energetik* (Cfr. *infra)*].— Das *Geheimnis der goldenen Blüte* [trad. del chino por R. Wilhelm]. Comentario "europeo" por C. G. Jung, 1929, 3ª ed., 1944 (trad. esp.: *El secreto de la flor de oro. Un libro de la vida chino,* 1955). — *Seelenprobleme der Gegenwart* (*Psychologische* Abhandlungen, III), 1931, 4ª ed., 1950 (trad. esp.: *La psique y sus problemas actuales,* 1944). — *Die Beziehungen der Psychothérapie zur Seelsorge,* 1932, 2ª ed., 1948 *(La relación entre la psicoterapia y la cura de las almas).* — *Wirklichkeit* der *Seele (Psychologische Abhandlungen,* IV), 1934, 3ª ed., 1947 (trad. esp.: *Realidad del alma,* 1940). — *Psychologischer Kommentar zu "Das Tibetanische Totenbuch"* [ed. por W. Y. Evans-Wentz, trad. por L. Göpfert-March], 1935, 5ª ed., 1948 *(Comentario psicológico al "Libro de los muertos" tibetano).* — *Psychology* and *Religión,* 1938 [The Terry Lectures, Yale University] (trad. esp.: *Psicología y religión,* 1949). — *Paracelsica,* 1942. — *Einführung in das Wesen der Mythologie,* 1941 [en col. con K. Kerenyie (incluye "Das göttliche Kind" y "Das gôttliche Mädchen")]. — *Psychologie und Alchemie (Psychologische Abhandlungen,* V), 1944 [incluye dos trabajos de 1936]. — *Psychologie und Erziehung,* 1946 [incluye *Uéber Konflikte...* (Cfr. *supra) y Analytische Psychologie...* (Cfr. *supra)*] (trad. esp.: *Psicología y educación,* 1958). — *Aufsätze* zur *Zeitgeschichte,* 1946 *(Ensayos para la historia de la época).* — *Die Psychologie der Uebertragung,* 1946 (trad. esp.: *La psicología de la transferencia,* 1958). — *Symbolik* des *Geistes (Psychologische Abhandlungen,* VI), 1948 (trad. esp.: *Simbología del espíritu,* 1962). — *Uéber psychische Energetik und das Wesen der Träume (Psychologische Abhandlungen,* II), 1948 [incluye *Uéber psychische Energetik* (Cfr. *supra)*] (trad. esp.: *Energética psíquica y esencia del sueño,* 1954). — *Gestaltungen des Unbewussten (Psychologische Abhandlungen,* VII), 1950 (Formas *del Inconsciente).* — *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte (Psychologische Abhandlungen,* VIII), 1951 *(Eon* [*"Eterno"*]. *Investigaciones para la historia de los símbolos).* — *Naturerklärung* und *Psyché,* 1952 [en col. con W. Pauli]. — *Von den Wurzeln des Bewusstseins (Psychologische Abhandlungen,* IX), 1954 *(De las raíces de la conciencia).* — *Mysterium* coniunsctionis. *Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie,* 3 vols. *(Psychologische Abhandlungen,* X, XI, XII), 1955-1957 [en colaboración con M.-L. von Franz (Vol. I: *Die Symbolik der Polarität und Einheit,* caps. I-III; Vol. II: *ibid.,* caps. IV.VI; Vol. III: *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschreibenes Dokument d. alch. Gegensätzproblematik*)] *(M.c. Investigaciones sobre la separación y composición de los opuestos anímicos en la alquimia).* — *Bewusstes und Unbewusstes,* 1957 *(Consciente e inconsciente).* — *Gegenwart* und *Zukunft,* 1957 *(Presente y futuro).* — *Ein moderner Mythus. Von Dingen die am Himmel gesehen werden,* 1958 (trad. esp.: *Sobre cosas que se ven en el cielo,* 1961). — Ed. de obras completas: *Gesammelte Vf erke,* ed. M. Niehus-Jung, 18 vols., en curso de publicación. — Véase J. Jacobi, *Die Psychologie C. G. Jungs,* 1942, 3ª ed., 1949 (trad. esp.: La *psicología de C. G. J.,* 1947). — Id., íd., *Komplex, Archetypos, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs,* 1957). — H. Schaer, *Religión und Seele in der Psychologie C. G. Jungs,* 1946. — J. Goldbrunner, *Individuation. Tiefenpsychologie von C. G. }.,* 1949. — F. Fordham, An *Introduction to Jung's Psychology,* 1953. — I. Progroff, *Pung's Psychology and Its Social Meaning,* 1953. — R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. J.,* 1955. — A. Gemelli, *Psicología e religione nella concezione analitica* di *C. G. J.,* 1955. — B. Wingefeld, *Die Archetypen* der *Selbstwerdung bei C. G. J.,* 1955. — A. M. Dry, *The Psychology of J.,* 1962.

JUNGIUS (JOACHIM) (1587-1657) nac. en Lübeck, fue profesor de matemáticas en Giessen (1609-1614). En 1615 empezó a estudiar medicina en Rostock, recibiendo en 1618 el título de *Doctor medicinae* de la Universidad de Padua. Profesó luego durante un tiempo en Rostock y desde 1636 en Hamburgo. Jungius se distinguió en diversas investigaciones científicas (principalmente en física y botánica). Desde el punto de vista filosófico son importantes especialmente las contribuciones de Jun-

gius a la "filosofía natural" (física) y a la lógica. La teoría corpuscular que Jungius elaboró siguiendo los precedentes de su maestro, el profesor de Wittenberg, Daniel Sennert (1572 1637), lo llevó a una concepción cuantitativa y mecanicista de los procesos naturales. Jungius se opuso a este respecto a los escolásticos, y en particular a las doctrinas dualistas de carácter espiritualista. En cuanto a las investigaciones lógicas de Jungius (que fueron altamente apreciadas por Leibniz), se concentran en su llamada *Lógica Hamburgensis (vide infra).* Jungius presentó la lógica como un *ars mentis nostrae* encaminado a estudiar las operaciones "mentales" por medio de las cuales se discierne entre lo verdadero y lo falso. Siendo las "operaciones de nuestra mente" tres —la noción o concepto, el enunciado y la "dianoea" o discurso—, la lógica (como lógica general) se divide en tres partes: la doctrina de las nociones que incluye el estudio de los predicables y postpredicamentos); la doctrina de los enunciados (estudio de los diversos tipos de enunciados); y la doctrina de los raciocinios (principalmente, los silogismos). La lógica especial se divide en apodíctica (o estudio de la demostración), dialéctica (estudio de los argumentos probables) y sofística (estudio de las falacias). Según Heinrich Scholz (*op. cit. infra*), las más importantes novedades en la lógica de Jungius son la introducción de las *aequipollentiae per inversionem relationis* (1. EQUIPOLENCIA); la introducción de las *consequentiae a compositis ad divisa* (de un predicado compuesto puede inferirse cualquiera de los componentes) y *a divisis ad composita* (de varios componentes de un predicado puede inferirse el predicado compuesto); la introducción de las *consequentiae simplices a rectis ad obliqua procedentes* (de enunciados con términos en nominativo a enunciados con términos en otros casos); y la elaboración de los llamados "silogismos oblicuos".

La primera edición (1638) de la *Lógica Hamburgensts* lleva por título *Lógica Hamburgensts, hoc est, Institutiones logicae In usum Schol. Hamburg. conscriptae, & sex libris comprehensae autore Joachimo Jungio.* En 1641 apareció, sin nombre de autor, un *Compendium logicae Hamburgensts;* de este compendio se hizo una segunda edición en 1657. La segunda edición de la *Lógica Hamburgensts* (llamada *Lógica Major* para distinguirla del citado *Compendium)* apareció en 1861 y fue preparada por el discípulo de Jungius, Johann Vagetius. Vagetius agregó un apéndice y unas "tablas de 'consecuencias'" a su edición. Edición crítica de todos estos textos (la *editio princeps* de 1638; la *editio secunda* de 1681, y el *Compendium* de 1657), con trad. alemana e índices, por Rudolf W. Meyer, 1957 (como una de las publicaciones de la "Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften", de Hamburgo). — Se deben a Jungius otros numerosos escritos matemáticos, científicos y filosóficos; muchos de estos escritos fueron destruidos por un incendio y otros fueron publicados postumamente por su discípulo Martin Vogel. De los escritos conocidos citamos: *Thèses miscellae ex universa philosophia, orgánica, theor etica, practica,* 1608. — *De matheseos dignitate, praestantia et usu* (lección inaugural de 1609 en Giessen). — *De mathematicarum disciplinarum praestantia* (*ibid.*, 1624 en Rostock). — *De propaedia Philosophica sive Propaedeutico Mathematum usu (ibid.,* 1626, también en Rostock). — *Auctarium Epitomes Psysicae clarissimi atque experientissimi viri Dr, D. Sennerti et aliis ejusdem libris excerptum,* 1635. — *Doxoscopiae physicae minores, seu isagoge physica doxoscopica,* 1662. — *Harmónica theoretica,* 1678-1679. — *Isagoge phytoscopica,* 1678. — *Geometria empírica,* 1681. — *Mineralia,* 1689. — *Phoronomica,* 1689. — *Historia vermium,* 1691, ed. J. Harmer. — *Opuscula physica botánica,* 1747, ed. J. P. Albrecht. — La primera biografía de J. fue: M. Vogel, *Historia vitae et mortis J. Jungii,* 1679. — Véase también G. E. Guhrauer, I. *J. und sein Zeitalter,* 1850. — Ave-Lallemant, *Das Leben der Dr. med. J. J.*, 1882. — Sobre la obra de J. véase: Emil Wohlwill, *J. /. und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrhundert,* 1887 (con textos de J. hasta entonces inéditos). — Ernst Cassirer, Erich von Lehe *et al., Beiträgen zur Jungius-Forschung. Prolegomena zu der von der Hamburgischen Universität beschlossenen Ausgabe der Werke von /.J.*, 1929. — H. Scholz, *Geschichte der Logik,* 1931. — K. Heyns, R. W. Meyer, K. Vogel *et al, Die Entfaltung der Wissenschaft. Zum Gedenken an J. J. (1587-1657),* 1958.

JUSNATURALISMO. Entre las divisiones establecidas del Derecho (VÉASE) conviene aquí mencionar la siguiente: Derecho natural y Derecho positivo. Este último puede ser a la vez dividido en Derecho divino y Derecho histórico. Ha habido numerosos debates en torno a la naturaleza de estas especies de Derecho; algunos han manifestado que el Derecho natural y el divino coinciden; otros, que son muy distintos entre sí y hasta se contraponen; otros han indicado que la diferencia más importante radica entre el Derecho natural, que se supone universal y, por tanto, "justo", y el Derecho positivo, que se supone predominantemente, si no exclusivamente, histórico, y, de consiguiente, no "justo" o "menos justo". No podemos entrar aquí en estos debates; nuestro propósito es reseñar brevemente una tendencia muy influyente dentro del Derecho natural.

La idea y elaboración del Derecho natural son antiguos; su universalidad y unidad han sido subrayadas por varios autores (por ejemplo, por Cicerón en *De legibus,* I, 15). Los juristas y filósofos del Derecho cristianos han elaborado asimismo el Derecho natural, pero han tendido a considerar que este último se funda en el Derecho divino, esto es, que la ley natural se basa en la ley eterna establecida por Dios.

Dentro del Derecho natural se ha distinguido entre el Derecho puramente natural *(merum tus naturale* o simplemente *ius naturale)* y el Derecho natural correspondiente a ciertas circunstancias (*praecepta quae pro certo stato sunt naturalia*). Este último no es necesariamente incompatible con el primero; puede ser, en rigor, una aplicación del primero.

La tendencia llamada *jusnaturalismo* es un aspecto en la evolución de la doctrina del Derecho natural. Desde el momento en que se admitió que el Derecho natural no depende del Derecho divino o ley eterna, se abrió paso el moderno "jusnaturalismo". Ello no significa que el "contenido" del Derecho natural subrayado por el jusnaturalismo sea forzosamente distinto del "contenido" del Derecho natural tradicional. Por ejemplo, Suárez (entre otros) dedicó gran atención a la *lex naturalis,* pero en el marco del "Dios legislador", *Deus legislator.* Lo característico del jusnaturalismo moderno es el modo como se fundamenta el Derecho natural. Ello puede verse en Hugo Grocio (v.), el.

cual acepta muchas de las ideas de Suárez (y de Bodín [v.]), pero las funda en la idea de que hay un estado de naturaleza anterior a todo estado social — estado de naturaleza, además, que es posible determinar racionalmente. En la misma dirección elaboraron el jusnaturalismo moderno Hobbes (v.) y Pufendorf (v.). Las doctrinas jusnaturalistas se hallan en la base de muchas de las teorías del Contrato social (VÉASE).

La mayor parte de las obras sobre Grocio, Hobbes, Pufendorf y otros filósofos modernos del Derecho tratan la cuestión del jusnaturalismo. También se refieren al asunto las obras sobre la idea de contrato social (véase la bibliografía de este artículo). De la abundante literatura sobre el jusnaturalismo, mencionamos sólo: G. Solari, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei seccoli XVII e XVIII,* 1904. — F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, 1954. — Para los antecedentes del jusnaturalismo moderno véase A. Sánchez de la Torre, Los griegos *y el Derecho natural,* 1962. — O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* 1931.

JUSTICIA. Si en un intercambio una de las partes recibe de la otra menos de lo que corresponde por lo que ha entregado a ésta, se dice que el intercambio no es justo. Si se supone que pertenecen a una persona o a una cosa ciertas propiedades que se le niegan o retiran, se dice que tal negación o tal sustracción no son justas. He aquí dos de las fuentes que suelen dar origen a la idea de la justicia: una es la igualdad (en determinados respectos) entre dos partes; la otra es la posesión por una persona o cosa de lo que le corresponde y la restitución a una u otra de semejante posesión.

Los primeros pensadores griegos manejaron ambas fuentes en sus especulaciones sobre la noción de justicia, pero destacaron el concepto de compensación. Aunque no olvidaron los problemas morales y sociales que plantea la justicia, prefirieron ocuparse de los aspectos "cósmicos". La justicia fue considerada, pues, con frecuencia, como una ley universal —a veces personalizada— que restituye a cada cosa y a cada persona lo que se le debe y a la vez aniquila lo que no se debe. Por este motivo la justicia se encargaba no sólo de regular las relaciones entre los hombres, las clases y las comunidades, sino también las relaciones entre los hombres y la Naturaleza y, en último término, las relaciones entre cada ser y el ser del universo. Toda "desmesura", ὕβρις, debe ser castigada y compensada por la justicia, tanto la desmesura de la tragedia (VÉASE) como la de la individualidad.

Precedidos por los sofistas, Platón y Aristóteles se ocuparon, en cambio, sobre todo del problema de la naturaleza de la justicia, en particular en relación con la constitución del Estado-Ciudad. Platón dedicó al análisis de dicho problema varios de sus diálogos. Ya en el *Gorgias* se defiende la justicia como condición de la felicidad: el hombre injusto, arguye Sócrates contra el sofista Polo y el ciudadano Calicles, no puede ser feliz. El argumento en favor de la justicia es perfilado con todo detalle en la *República.* La noción común de la justicia como restablecimiento por cualesquiera medios (inclusive de índole violenta) de una situación anterior desequilibrada por el exceso, no puede ser aceptada; se trata, en efecto, de una noción propia de los poetas y que ha sido expresada "oscuramente" por Simónides. Tampoco puede aceptarse que la justicia consista en hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos. Si llevamos a sus últimas consecuencias la interpretación meramente práctica de la justicia podremos desembocar en la concepción tan tajantemente expresada por Trasímaco: la justicia es simplemente algo útil para servir los propios intereses (sean los intereses individuales o los del Estado). En rigor, se habla de justicia, según Trasímaco, cuando se quiere injuriar a los enemigos: la justicia "es el interés del más fuerte". Platón se opone, por boca de Sócrates, a todas estas concepciones, y especialmente a la última. La justicia es, según el filósofo, algo que debe ser deseado por sí mismo y no por sus resultados. Por eso hay que ser justo inclusive si el practicar la justicia causa la infelicidad, inclusive si no hay dioses que puedan recompensar en otra vida los supuestos males causados por la práctica inflexible de la justicia. Pues la justicia no es solamente una alta virtud; es la virtud esencial y suprema del Estado, que debe organizarse enteramente según ella: el Estado ideal es el Estado donde domina la justicia. En cuanto a Aristóteles, aceptó en su *Política* gran parte de las ideas de Platón al respecto, especialmente en lo que toca a la función primordial de la justicia dentro del Estado. Pero introdujo, además, ciertas nociones que ejercieron considerable influencia. Entre ellas mencionamos la famosa división de la justicia en justicia distributiva, que consiste "en distribución de honores, de fortuna y de todas las ventajas que puedan alcanzar los miembros de un Estado", esto es, que se entiende en función de la repartición a cada uno de los ciudadanos del Estado de lo que le corresponde según sus méritos, y justicia conmutativa, que "regula las relaciones de unos ciudadanos con otros, tanto voluntarias como involuntarias" (Cfr. especialmente *Eth. Nic.*, V). La justicia distributiva es adjudicación por un tercero; la conmutativa, mero intercambio. Sólo la primera puede ser considerada como una de las más altas virtudes.

La noción de justicia fue analizada también con detalle por los filósofos cristianos medievales. Sin embargo, hay que tener en cuenta que mientras en las concepciones griegas clásicas la justicia constituye el elemento fundamental en la organización de la sociedad, en las concepciones cristianas la justicia es desbordada por la caridad y la misericordia. Para San Agustín, por ejemplo, lo esencial es amar. Después de amar se puede hacer "lo que se quiera", pues no hay peligro de que tal hacer sea injusto. En la justicia se otorga a cada ser lo que se le debe; en la caridad, más de lo que se le debe. Hay que advertir, empero, que este desbordamiento de la justicia por la caridad (o, cuando menos, por una especie de sentimiento fraternal [φιλία]) había sido "anticipado" por algunos filósofos griegos, entre ellos Aristóteles: "cuando los hombres son amigos no han menester de justicia, en tanto que cuando son justos han menester también de amistad" *(Eth. Nic.,* VIII, 1, 1155 a 27).

Pero el antes mencionado "primado de la caridad" no significa que los autores medievales prescindieran de la noción de justicia, como si ésta quedara enteramente absorbida en la misericordia. Santo Tomás, por ejemplo, consideró la justicia como un

modo de regulación fundamental de las relaciones humanas. Siguiendo a Aristóteles (Cfr. *supra*), Santo Tomás habla de tres clases de justicia: la *conmutativa,* basada en el cambio o trueque y reguladora de las relaciones entre miembros de una comunidad; la *distributiva,* que establece la participación de los miembros de una comunidad en ésta y regula las relaciones entre la comunidad y sus miembros y la *legal o general,* que establece las leyes que tienen que obedecerse y regula las relaciones entre los miembros y la comunidad. (Véase especialmente S. *theol.*, IIa Ha q. LVIII.) Esta división tomista ha sido admitida por muchos autores, por lo menos en cuanto toca a las relaciones humanas. Según Josef Pieper, la justicia (en ks formas propuestas por Santo Tomás) puede regular la mayor parte de tales relaciones. Pero no puede regular las relaciones entre Dios y el hombre. Hay ciertas formas de culpabilidad, responsabilidad, etc., cuya naturaleza impide que sean reguladas mediante justicia. Se ha distinguido asimismo entre justicia particular y justicia universal. Así opina Leibniz (*apud* Grua; Cfr. *infra*) al indicar que hay tres formas de justicia: dos que pertenecen a la justicia particular, que son la justicia como respeto al derecho estricto y la justicia como equidad en bien de la comunidad; y una que pertenece a la justicia universal, que es la justicia como piedad.

El problema de lo que significa propiamente la justicia, referida sobre todo a su aplicación a cada individuo dentro de la sociedad humana, ha sido muy debatido en el curso de la época moderna. Una referencia a cada una de las situaciones históricas de las cuales han surgido las diferentes concepciones de la justicia en el sentido arriba apuntado sería, desde luego, indispensable para una cabal comprensión de ellas. Una dilucidación formal del concepto de justicia en tanto que marco funcional dentro del cual pudiesen insertarse las diversas concepciones no es, sin embargo, inútil, cuando menos para los efectos de una orientación en la significación del término. Chaïn Perelman ha intentado realizar tal dilucidación formal y ha encontrado que justicia, por lo menos en el sentido de lo que puede ser justo para cada individuo respecto a la sociedad y prescindiendo de algunas de las dimensiones de lo justo aludidas anteriormente, puede significar seis tipos de afirmación: (1) A cada uno lo mismo. (2) A cada uno según sus méritos. (3) A cada uno según sus obras. (4) A cada uno según sus necesidades. (5) A cada uno según su rango. (6) A cada uno según lo atribuido por la ley — que puede ser entendida o formalmente o como algo que tiene primariamente un contenido. Según el mencionado autor, todas estas concepciones son incompatibles entre sí, pero hay en ellas algo de común si nos decidimos precisamente a practicar sobre ellas una formalización suficiente. Entonces nos aparece el concepto de justicia como "un principio de acción según el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados del mismo modo" (Cfr. *De la justice,* 1945; del mismo autor: *The Idea of Justice and the Problem of Argument,* 1963). Sin embargo, ninguna de las definiciones citadas ni su común denominador formal hacen algo más que fijar unos límites dentro de los cuales puede discutirse conceptualmente el concepto de justicia, que requiere tanto una formalización como la constante referencia a ks bases históricas.

Además de las dos citadas obras de Perelman, véase: M. Rümmelin, *Die Gerechtigkeit,* 1920. — A. J. Faidherbe, *La justice distributive,* 1934. — Hugo Marcus, *Metaphysik der Gerechtigkeit. Die Aequivalenz als kosmisches, juristisches, aesthetisches und ethisches Prinzip,* 1947. — C. J. Despotopoulos, Φιλοσοφία τοῦ Δίκαιου 1953. — Hans Kelsen, *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays,* 1957. — François Heidseck, *La vertu de justice,* 1959. — Werner Goldschmidt, *La ciencia de la justicia (Dikelogía),* 1958. — Raymond Jaffe, *The Pragmatic Conception of Justice,* 1960 [University of California Publications in Philosophy, 34]. — A. Gómez Robledo, *Meditaciones sobre la justicia,* 1953. — Giovanni Drago, La giustizia e le giustizie; *Letture del libro quinto dell'Etica a Nicomaco,* 1963. — También: Richard McKeon, Chaïm Perelman, G. Vlastos, L. Recasens Siches *et al.*, artículos sobre el concepto de justicia en *Revue Internationale de Philosophie,* Nº 41 (1957), 253-391.

Aunque varias de ks obras anteriores se refieren a diversos conceptos de justicia en el pasado, mencionamos algunos trabajos más directamente relacionados con el estudio de las ideas de justicia mantenidas por algunos filósofos: Pierre Guéron, *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs,* 1934. — Ernst Cassirer, "Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie", *Göteborgs Högskolas Årskrift,* XLVII (1941). — Domenico Caiazzo, *L'idea di giustizia nel pensiero greco,* 1958. — Peter Fireman, *Justice in Platos' Republic,* 1957 [monog.]. — M. Salomón, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristóteles,* 1937. — P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in det aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie,* 1955. — O. Lottin, *Le droit natural chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* 1931. — Josef Pieper, *Über die Gerechtigkeit,* 1953 [especialmente a base de Santo Tomás]. — Jeremiah Newman, *Foundations of Justice,* 1954 [sobre Santo Tomás). — Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz,* 1953. — Id., id., *La justice humaine selon Leibniz,* 1956.

JUSTINO (SAN) (*ca.* 105-*ca.* 165), nac. en Flavia Neapolis (Palestina). Después de seguir varias de ks escuelas filosóficas imperantes en su época se convirtió al cristianismo, recibiendo la palma del martirio en Roma, donde había establecido una escuela.

Después de su conversión San Justino no abandonó por ello la filosofía, antes bien quiso ponerla al servicio de las creencias cristianas, llegando a ser con ello uno de los primeros y principales apologistas (VÉASE). San Justino manifestó que Platón se había inspirado en Moisés y que el *Génesis* es la fuente del *Timeo.* Por este motivo, lejos de que los cristianos siguieran a los filósofos, San Justino proclama que los mejores filósofos habían seguido, sabiéndolo o no, los dogmas cristianos. Ahora bien, sólo los cristianos son capaces de conocer ks verdaderas enseñanzas por cuanto siguen la revelación de Cristo. Se puede decir, pues, que San Justino aspiró a una especie de "síntesis" del cristianismo con la filosofía siempre que se tenga en cuenta el papel subordinado que a su entender desempeña la última. En otras palabras, las ideas filosóficas —por lo menos las de algunos filósofos— son verdaderas no por sí

mismas, sino en cuanto siguen el contenido de la fe.

Desde el punto de vista filosófico interesan en San Justino especialmente las ideas filosóficas que empleó y el modo como las articuló con las creencias cristianas. Los filósofos a los que San Justino se refiere más insistentemente son Platón y los estoicos. De Platón tomó San Justino la doctrina del reino inteligible y la idea del Bien superior a todo. De los estoicos tocó, entre otras ideas, la noción del "logos germinal" (λόγος σπερματικός) así como varias de las doctrinas morales. El modo como integró estas ideas en las creencias cristianas consiste especialmente en mostrar que ya con las ideas de los filósofos puede conocerse la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la naturaleza del bien. Pero, además, con estas ideas es posible ver la función del Logos como Hijo de Dios. Sin embargo, ello no elimina la necesidad de la revelación: muestra simplemente que la revelación y la "verdadera razón" coinciden.

Además de dos *Apologías se* han conservado el *Diálogo con Trifón* y diversos fragmentos. Hay otras obras apologéticas de la misma época que se han atribuido a veces a San Justino, pero que son consideradas actualmente de otros autores: la *Oración a los griegos*, la *Exposición de la fe o sobre la Trinidad*, etc. — Ediciones de R. Stephanus (París, 1551), completada por H. Stephanus (París, 1592); de F. Sylburg (Heidelberg, 1593), incluyendo traducción latina de Lang aparecida anteriormente en Basilea (1565); de Morellus (Colonia. 1686); de Prudentius Maranus (París, 1742), reeditada en la *Bibliotheca veterum patrum*, I. 1765 y en las *Opera patrum graec.*, I-III. 1777-1779); de J. C. Theodor de Otto, en 3 vols. (Jena, 1842-43), incluida luego en el *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi (I. Justini Apologia; II. Justini cum Tryphone Judaeo dialogus; III. Justini opera addubitata cum fragmentis deperditorum actisque martyrii; IV* y V. *Opera Justini subdictia)*. En la *Patrologia graeca* de Migne las obras de San Justino figuran en el t. VI. — Hay varias ediciones de obras separadas: las *Apologías* han sido editadas por G. Krüger (1891), por G. Rauschen (1904), por L. Pautigny (1904). El *Diálogo con Trifón* ha sido editado por G. Archambault (1909). — Véase el *Index apologeticus Justini martyrii aliorumque sive clavis operum apologetarum pristinorum*, de E. Goodspeed, 1912. — Sobre San Justino véase: Karl Semisch, *Justin der Märtyrer*. 2 vols., 1840-1842. — B. Aube, *Saint Justin, philosophe et mártir. Étude critique sur l'apologétique chrétienne au IIe siècle,* 1861. — M. von Engelhardt, *Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre*, 1878. — A. Stählin, *Justin der Märtyr und sein neuester fieiirteiler,* 1880 (contra la obra anterior). — G. T. Purves, *The Testimony of Justin Martyr to Early Christianity*, 1889. — W. Flamming, *Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers*, 1893. — J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du IIe siècle*. 1907. — P. Heinrich, *Der Einfluss Platons auf die älteste christliche Exégèse,* 1908. — J. M. Pfättisch, *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers*, 1910. — A. Béry, *Saint Justin,* 1911. — A. Puech, Les *apologistes urées du IIe siècle de notre firt>*. 1912. — O. M.-J. Lagrange, *Saint Justin,* 1914. — E. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr,* 1923. — B. Seeberg, *Die Geschichtstheologie Justin des Märtyrers*, 1939. — H. Hagendahl, *Orosius und Justinus*, 1941.

JUSTO MEDIO. Véase MEDIO, JUSTO MEDIO.

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

K

K. La letra '*K*' es usada por Łukasiewicz para representar la conectiva 'y' o conjunción (VÉASE), que nosotros simbolizamos por '.'. '*K*' *se* antepone a las fórmulas, de modo que '*p . q*' se escribe en la notación de Łukasiewicz '*Kpq*'.

KAILA (EINO [SAKARI]), nac. (1390) en Helsinki (Hensingfors), Finlandia, fue (1921-1931) profesor de filosofía en la Universidad de Turku, en la capital del departamento de Turku-Pori, Finlandia. En 1931 fue nombrado profesor en la Universidad de Helsinki.

Después de trabajar en problemas de psicología (motivación, decisión, "construcción" de la vida psíquica, etc.), Kaila se dedicó preferentemente a investigaciones de teoría del conocimiento, de filosofía de la ciencia y, en cierto sentido, de ontología. Kaila desarrolló una teoría de las funciones de probabilidad, análoga dentro del cálculo de probabilidades a la teoría lógica de las funciones de verdad. Bosquejó asimismo una doctrina monista y "gradualista" calificada de "filosofía sintética". Según la misma, hay diferencias de grado y no de esencia en las diversas realidades y en las leyes que las rigen.

Influido por el Círculo de Viena (v.) y especialmente por Carnap, Kaila se ocupó de la cuestión del criterio de verificación (v.), aproximándose al fisicalismo (v.). Durante los últimos años se ha ocupado de investigaciones acerca de los elementos componentes tanto de la experiencia cotidiana como de la experiencia científica. En este último respecto se han destacado sus investigaciones sobre los conceptos usados en la comprensión de la realidad física y microfísica.

Uno de los más destacados miembros del que hemos llamado "grupo de Helsinki" (v.), Kaila ha colaborado con frecuencia en las Acta Philosophica Fennica.

Escritos principales: *Über ideatorische Koordinationen*, 1918 [monog.] [Suomalaisen Tiedeakatemian toimituksia. Sarja B, nid. 10, η. 1]. — "Der Satz vom Ausgleich des Zufalls und das Kausalprinzip", *Annales Universitatis Aboensis [Turun Yliopiston julkaisuja]*, serie B, vol. 2, Nº 2 (1924) ("El principio de compensación del azar y el principio causal"). — "Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik", *ibid.*, serie B, vol. 4, Nº 1 (1926) ("Los principios de la lógica de la probabilidad"). — "Problème der Deduktion, *ibid.*, série B, vol. 4, Nº 2 (1928). — "Beiträge zu einer synthetischen Philosophie", *ibid.*, serie B, vol. 4, Nº 3 (1928) ("Contribuciones a una filosofía sintética"). — "Der logistische Neupositivismus", *ibid.*, série B, vol. 13, Nº 1 (1930). — "Über das System der Wirklichkeitsbegriffe", *Acta Philosophica Fennica*, II (1936) ("Sobre el sistema de los conceptos de la realidad"). — "Über den physikalischen Realitätsbegriff", *ibid.*, IV (1934) ("Sobre el concepto de realidad física"). — "Weinn-so", *Theoria*, XI (1945), 88 y sigs. ("Si... entonces"). — "Zur Metatheorie der Quantenmechanik", *Acta*, etc., V (1950). — *Persoonallisuus*, 1952. — "Terminalkausalität als die Grundlage eines unitarischen Naturbegriffs. Eine naturphilosophische Untersuchung. Erster Teil. Terminalkausalität in der Atomdynamik", *Acta*, etc., X (1956) ("Causalidad terminal como fundamento de una concepción unitaria de la Naturaleza. Parte I: La causalidad terminal en la dinámica atómica"). — "Die perzeptuellen und konzeptuellen Komponenten der Alltagserfahrung", *ibid.*, XIII (1962) ("Los componentes perceptuales y conceptuales de la experiencia cotidiana").

KALOKAGATHÍA [*kalokagazía*]. La expresión griega καλοκἀγαθία desempeña un papel importante en la formulación de muchas concepciones éticas, ético-sociales y (en un sentido muy amplio de 'políticas'), ético-políticas de la antigüedad. Literalmente, la cualidad de la *kalokagathía* equivale a la cualidad "belleza y bondad"; posee καλοκἀγαθία quien es καλὸς κἀγαθός, "bello y bueno". Ahora bien, "ser bello" significa aquí primariamente "ser noble" en cuanto ser un "buen ejemplar del propio tipo"; "ser bello" es, por así decirlo, "ser de raza". Por eso καλοκἀγαθία se traduce con frecuencia por "nobleza y bondad". Podría asimismo traducirse por "honra" y por "honor". En efecto, el καλὸς κἀγαθός es equiparado con frecuencia al "hombre honrado" —u "hombre de honra"— no sólo en cuanto *"un* hombre honrado", sino más bien en el sentido de ser el modelo de todo hombre honrado, de pertenecer a las selectas filas de los καλοί κἀγαθοί. A la vez, tal hombre honrado —"noble y bueno"— es el "buen ciudadano".

Este sentido, por así decirlo, "cívico" de la *kalokagathía* se halla en autores como Jenofonte, Platón y Aristóteles. En todos ellos la noción de *kalokaghatía* es una noción "educativa" en cuanto que expresa la idea de la buena educación como opuesta a la idea del puro y nudo poder. Ni en Platón ni en Aristóteles por lo menos la *kalokagathía* se opone propiamente al poder; pero se opone al poder por el poder. La *kalokagathía* es en buena parte en dichos autores la justificación, por decirlo así, "educativa" del poder. El hombre "kalokagathós" es el que ejerce el poder en cuanto éste está íntimamente ligado a la justicia. Por eso el "kalokagathós" es al propio tiempo el "hombre justo".

Ello no significa que en cada uno de dichos autores el concepto de *kalokagathía* sea definido o presentado exactamente del mismo modo. En Jenofonte (*Mem.*, I, i, 48; Cfr. también II, 6, 16) la *kalokagathía* es la virtud propia del hombre sabio, noble y justo, cuyo mejor ejemplar es Sócrates. Platón subraya el aspecto "ético" de la *kalokagathía.* El καλοὶ κἀγαθός es, sin duda, "el hombre honrado" (*Rep.*, 396 B-C), pero en cuanto es justo: "El hombre y la mujer son dichosos cuando son 'nobles y buenos'; son in-

felices cuando son injustos y malos" *(Gorg.,* 470 E). Pero, además de un aspecto ético, la *kalokagathía* tiene en Platón un aspecto "universal" y casi "cósmico". "Lo bello y lo bueno no son más que dos aspectos gemelos de una y la misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funde en unidad al designar la suprema *arete* del hombre como 'ser bello y bueno' (καλοκἀγαθία). En este 'bello' o 'bueno' de la *kalokagathía* captada en su esencia pura tenemos el principio supremo de toda voluntad y de toda conducta humanas, el último motivo que actúa movido por una necesidad interior y que es al mismo tiempo el móvil de cuanto sucede en la Naturaleza. Pues para Platón entre el cosmos moral y el cosmos físico existe una armonía absoluta" (W. Jaeger, *Paideia,* Libro III, cap. viii; trad. esp.: t. II [1944], págs. 236-7).

En Aristóteles el concepto de *kalokagathía* pertenece a lo que puede llamarse "doctrina de las virtudes": la *kalokagathía* es, en rigor, una combinación de virtudes *(Eth. Eud.,* VII, 15, 1248 b 12): la nobleza y la bondad. Se trata, además, de una combinación de virtudes que hace posible el estar realmente orgulloso de los honores justamente recibidos *(Eth. Nic.,* IV, 3, 1124 a 4).

Estoicos y neoplatónicos hicieron asimismo uso de la noción de *kalokagathía,* aunque en sentidos con frecuencia algo distintos de los antes descritos. Para los estoicos, la *kalokagathía* sigue siendo un rasgo de nobleza de carácter, pero es el que corresponde ante todo al "sabio". En cuanto a los neoplatónicos, y especialmente a Plotino, la *kalokagathía* es una cualidad cuyos elementos son, por así decirlo, "convertibles": es lo mismo para una cosa ser buena y bella, porque es lo mismo el bien y la belleza, ἀγαθὸν καί καλόν. Éstos consisten en que el alma se haga semejante a Dios, del cual procede la belleza en cuanto "realidad verdadera", ya que "la belleza es asimismo el bien" *(Enn.,* I, vi, 6).

KANT (IMMANUEL) (1724-1804) nació en Kónigsberg, donde permaneció hasta su muerte, exceptuando un período que pasó fuera —y, por lo demás, en las cercanías de la ciudad— ejerciendo de preceptor. De 1732 a 1740 fue alumno en el "Collegium Fredericianum", cuyo ambiente pietista reforzó las tendencias que le había inculcado su madre. En 1740 ingresó en la Universidad, estudiando, entre otros, con Martin Knutzen (VÉASE), quien lo interesó en la ciencia natural y especialmente en la mecánica de Newton. Después de ejercer de preceptor por algún tiempo, recibió en 1755 su título universitario y ejerció de "Privat-Dozent" en Königsberg. En 1769 rechazó un ofrecimiento de profesor en Jena, y en 1770 fue nombrado profesor titular en Königsberg. En 1794, con enorme pena por su parte, fue amenazado por orden real con sanciones en caso de proseguir en la labor de "desfigurar y menospreciar muchas doctrinas fundamentales y capitales de la Escritura" — con motivo de ciertas partes de la obra *La religión dentro de los límites de la razón pura.*

La vida y el carácter de Kant han sido objeto de numerosos estudios. Se ha subrayado su religiosidad pietista —aun cuando Kant se opuso a la práctica puramente formal de las observancias religiosas— y, sobre todo, su integridad moral. También se ha subrayado su extraordinaria tenacidad en el trabajo y la regularidad de sus costumbres. Ello no significa que Kant no fuera capaz de apasionamiento y entusiasmo, bien que jamás los manifestara en otra forma que con gran sobriedad. Entre las pruebas del apasionamiento y entusiasmo sobrios de Kant podemos mencionar su gran simpatía por los ideales de la Independencia americana y de la Revolución francesa. Kant fue pacifista, antimilitarista y antipatriotero, y todo ello por convicción moral y no sólo política.

Aunque no podemos detenernos en el problema de la relación entre el pensamiento de Kant y su temperamento o talante, debe reconocerse que si la validez o no validez del primero es independiente del segundo, un cierto conocimiento del temperamento es de gran ayuda para entender el pensamiento. Ello ocurre especialmente cuando se plantea el problema de cuál fue el interés capital de Kant en la formación de su filosofía. Algunos autores (como Richard Kroner) han manifestado que la auténtica *Weltanschauung* de Kant fue de índole ética —o, si se quiere, ético-religiosa— y que su actitud moral determina en gran parte su teoría del conocimiento y su metafísica. Otros autores han destacado la importancia que tiene para una comprensión de Kant la idea del hombre (para la cual recibió de Rousseau importantes incitaciones). Otros, finalmente, han subrayado la importancia que tiene en Kant el problema del conocimiento, hasta el punto de indicar que este problema determina todos los demás. Es plausible ligar todos estos aspectos y tratar de ver sus relaciones mutuas; aquí no podemos, sin embargo, detenernos en este problema. Hay otra cuestión relativa al pensamiento de Kant afín en parte a la planteada antes: la de saber cuál fue, filosóficamente hablando, la principal orientación filosófica de Kant. Nos referiremos brevemente a este punto al final de este artículo.

Se ha distinguido a menudo en el pensamiento filosófico de Kant entre tres fases o períodos: (1) el período pre-crítico, anterior a 1781 —fecha de publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*— y aun anterior a 1771, cuando escribió a su amigo Marcus Herz que preparaba una obra titulada *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft (Los límites de la sensibilidad y de la razón),* la cual terminó por ser la citada *Crítica de la razón pura;* (2) el período crítico, hasta 1790, fecha de publicación de la "tercera *Crítica*": la *Crítica del juicio;* (3) el período post-crítico, desde 1790 hasta la muerte del filósofo. Se ha indicado, además, que el primer período se caracteriza por su apego a la metafísica dogmática siguiendo el modelo de Leibniz-Wolff; el segundo período se caracteriza por el criticismo propiamente dicho; y el tercer período se caracteriza por una especie de "recaída" en la metafísica.

La distinción en tres fases o períodos en el pensamiento de Kant es útil para una primera presentación de este pensamiento, pero ni debe tomarse literalmente ni menos aun debe equipararse con una supuesta serie "metafísica dogmática-criticismo-recaída metafísica". Los que han estudiado un poco a fondo a Kant han descubierto que aunque hay en Kant una evolución ésta no puede siempre simplificarse de la manera apuntada. En efecto, por un lado la evolución del pensamiento kantiano es mayor y más compleja que la resultante de la división en tres períodos (como lo ha

mostrado H. J. de Vleerschauwer aun limitándose a una fase del pensamiento kantiano). Por otro kdo, hay mayor continuidad en dicho pensamiento del que permite suponer una división en períodos. La continuidad se manifiesta, además, en el mismo modo como Kant ató cabos filosóficos para elaborar su propia doctrina. El pensamiento de Kant es en gran medida un "punto y aparte" en la historia de la filosofía moderna. Pero es un "punto y aparte" que continúa muy estrechamente el "párrafo anterior". Ello hace que se puedan encontrar numerosos antecedentes de la doctrina kantiana — no sólo en Hume, sino también en el pensamiento de autores como Baumgarten, Lambert, Maier y Tetens. Pero estos antecedentes, sin los cuales no existiría el pensamiento de Kant, no producen por sí solos a Kant.

Kant se interesó desde el principio por cuestiones científicas; la mecánica de Newton era para Kant, lo mismo que para muchos coetáneos suyos, el modelo de una teoría científica, no sólo por el contenido, sino también, y hasta sobre todo, por el método. Pero Kant trató también de buscar el fundamento del conocimiento científico de tipo newtoniano, la "explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico". Durante un tiempo pensó que esta explicación podía hallarse en algunas de las doctrinas de Leibniz y de Wolff. No en todas ellas, ciertamente, porque muy pronto advirtió Kant (como había hecho Lambert, entre otros) que hay una especie de abismo infranqueable entre los principios de una metafísica "dogmática" y los "principios matemáticos de la filosofía natural": aquéllos son, por así decirlo, demasiado "vacíos" para poder dar cuenta de éstos. Sin embargo, estimó que después de una suficiente crítica podrían salvarse algunas de las ideas de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff". Había que distinguir cuidadosamente por lo pronto entre la metafísica y la matemática. Además, había que refinar los principios de la teología natural. Finalmente, había que mostrar en qué relación se hallaban las realidades sensibles con las inteligibles en vez de derivar simplemente las primeras de las últimas. Al proceder a elaborar las ideas que debían conducirlo a una más sólida fundamentación de la ciencia, Kant se encontró, sin embargo, con un obstáculo que era a la vez una incitación: la crítica de Hume — especialmente la crítica de la noción racionalista de la causalidad. Hasta entrar en contacto con el pensamiento de Hume, Kant había permanecido, no obstante sus esfuerzos por modificar desde dentro los principios metafísicos leibnizo-wolffianos, en un estado de "sueño dogmático", y fue sólo Hume quien —como reconoce en la introducción a los *Prolegómenos a toda futura metafísica*— lo "despertó de su sueño dogmático".

En vista de lo anterior, se ha dicho a menudo que el pensamiento de Kant en su "madurez crítica" se constituyó como consecuencia del abandono completo de Leibniz y Wolff, que resultaban incapaces de salvar a la física de Newton —y, en general, a toda ciencia— del naufragio que podía experimentar a consecuencia del "escepticismo de Hume". Aunque hay no poco de verdad en esta suposición, debe tenerse en cuenta que Kant no abandonó a Leibniz y a Wolff *pot completo*. Se ha pensado inclusive (Gottfried Martin) que el criticismo de Kant se entiende mejor cuando se ve como una especie de reformulación de ciertas ideas de Leibniz. En todo caso, en lo que toca, por ejemplo, al problema del espacio y del tiempo, la doctrina de Kant está más cercana al "relacionismo" de Leibniz que el "absolutismo" de Newton (o, mejor, de Clarke). En cuando a Wolff, lo que encontraba inadmisible en él era la pretensión dogmática, pero no la intención sistemática: la filosofía sigue siendo para Kant, como para Wolff, un sistema y no una rapsodia. Ocurre sólo que hay que preparar este sistema cuidadosamente desbrozando el camino de obstáculos y afrontando sin ambages el problema planteado por Hume.

En numerosos artículos de esta obra nos hemos referido a conceptos fundamentales kantianos en diversas esferas: lógica, teoría del conocimiento, metafísica, ética, estética, etc. A modo de ejemplo mencionamos: ANALÍTICA; ANALÍTICO Y SINTÉTICO; ANTINOMIA; APARIENCIA; AUTONOMÍA; A PRIORI; BUENA VOLUNTAD; CATEGORÍA; CAUSA; COSA EN SÍ; DADO; DEBER; DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL; ENTENDIMIENTO; ESPACIO; ESQUEMA; ESTÉTICA; FENÓMENO; GENIO; HIPÓTESIS; HOMOGÉNEO; IDEA; IMAGINACIÓN; IMPERATIVO; INTUICIÓN; JUICIO (FACULTAD DE); LATITUDINARISMO, LATITUDINARIOS; LEGALIDAD; MATEMÁTICA; METAFÍSICA; NÓUMENO; ONTOLÓGICA (PRUEBA); PERCEPCIÓN; REFLEXIÓN; RIGORISMO; SUBLIME; TIEMPO; TRASCENDENTAL, pero el lector podrá encontrar referencias a Kant en otros artículos además de los mencionados. Estas referencias permiten completar hasta cierto punto nuestra presentación necesariamente esquemática.

Kant admite por lo pronto que todo conocimiento comienza con la experiencia. Pero indica a la vez que no todo él procede de la experiencia. Ello significa que la explicación genética del conocimiento, al modo de Hume, no es para Kant totalmente satisfactoria: resolver la cuestión del origen no es todavía resolver el problema de la validez. Pues la experiencia no puede por sí sola otorgar necesidad y universalidad a las proposiciones de que se compone la ciencia y, en general, todo saber que aspire a ser riguroso. Es necesario preguntarse, pues, cómo es posible la experiencia, es decir, encontrar el fundamento de la posibilidad de toda experiencia. A este efecto Kant procede primero a la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos (v.) *a priori* (v.) y *a posteriori*. En los juicios analíticos el predicado está contenido en el sujeto; por eso son ciertos, pero vacíos. En los juicios sintéticos, el predicado no está contenido en el sujeto; por eso no son vacíos, pero tampoco absolutamente ciertos. Los juicios *a priori* son los formulables independientemente de la experiencia; los juicios *a posteriori* son los derivados de la experiencia. Si, como suponían (por distintas razones) Leibniz y Hume, los juicios analíticos son todos *a priori y* los sintéticos todos *a posteriori*, no parece que pueda escaparse o a una metafísica dogmática racionalista o a una teoría del conocimiento escéptica empirista. En efecto, o los juicios sintéticos *a posteriori* son reducibles a juicios analíticos *a priori*, en cuyo caso los principios de la experiencia son principios de razón, o los juicios sintéticos *a posteriori* no son nunca reducibles a juicios analíticos *a priori*, en cuyo caso no hay nunca certidumbre completa respecto a los principios del conocimiento. Pero sí se supone

base del esquematismo trascendental podrá bosquejarse el sistema de los principios del entendimiento puro y establecer la conexión entre los principios del conocimiento y las leyes básicas de la ciencia de la Naturaleza. El sistema de los principios del entendimiento constituye, así, la base para todo "juicio empírico" (en el sentido de "juicio científico"), el cual adquirirá entonces las condiciones de universalidad y necesidad que, según Kant, constituyen la característica fundamental de las proposiciones de la física de Newton.

Con todo ello se cumple lo que Kant llama "la revolución copernicana", en la cual el sujeto gira en torno al objeto para determinar las posibilidades de su conocimiento en vez de dejar que el objeto gire en torno al sujetó. Lo último supone que el objeto es una cosa en sí 6 un noúmeno (v.) y que es accesible a nuestra facultad cognoscitiva. Lo primero acepta que lo conocido sea sólo fenómeno (v.) y que para llegar a ser conocido haya sido "constituido" como objeto de conocimiento.

La "Estética trascendental" y la "Analítica trascendental" son básicamente "constructivas". La "Dialéctica trascendental" es, en cambio, primariamente "destructiva". En efecto, el objeto de esta "Dialéctica" es mostrar la naturaleza de la "ilusión metafísica", la cual es distinta de las ilusiones física (por ejemplo, óptica) y lógica en cuanto que estas últimas pueden ser "rectificadas" mientras que la primera sigue en pie. Ello demuestra, dicho sea de paso, que la "ilusión metafísica, es a la vez una "necesidad humana". El hombre no puede conocer, o probar por razón especulativa la existencia de Dios (como pretendía la "teología racional") o el mundo como conjunto (como pretendía la "psicología racional"). Pero no puede dejar de plantearse estas cuestiones: Dios, mundo, alma (o también: Dios, libertad, inmortalidad). Lo que la "crítica de la razón" debe hacer es demostrar que estas cuestiones no son "teóricas", sino "prácticas" — es decir, "morales". Las ideas de Dios, la libertad y la inmortalidad —o las ideas de libertad e inmortalidad y el "ideal" de Dios— surgen como temas de la razón especulativa cuando el sujeto sale de los límites de la experiencia posible trazados por la crítica de la razón y aspira a conocer algo que es real y absolutamente incondicionado. Análogamente a como Kant tomó como base de su sistema de categorías la tabla de los juicios (véase JUICIO), tomó como base para su examen de las ideas de la razón pura los esquemas de los silogismos: el silogismo categórico, el hipotético y el disyuntivo, que corresponden respectivamente a tres tipos de unidad incondicionada postulada por la razón pura. En el silogismo categórico la razón postula un sujeto pensante incondicionado, metafísicamente real y no sólo gnoseológicamente condicionante. En el silogismo hipotético la razón postula la unidad de la serie de las condiciones de la apariencia. En el silogismo disyuntivo la razón postula la unidad absoluta de las condiciones de todos los objetos del pensamiento en general. En todos estos casos tenemos la razón funcionando en el vacío. Hay que denunciar, pues, este ilegítimo funcionamiento de la razón y ello se lleva a cabo mostrando las antinomias (véase ANTINOMIA) y los paralogismos (véase PARALOGISMO) de la razón pura, así como el carácter no probatorio de los diversos tipos de argumentos racionales en favor de la existencia de Dios, especialmente el carácter no probatorio del argumento ontológico (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]. Kant edifica estas críticas, y en particular la última, a base de una concepción del ser según la cual "ser" (*Sein*) no es "un predicado real", "sino la posición de una existencia". En todos los casos, arguye Kant, se han abandonado las precauciones establecidas en el curso del examen de las condiciones de conocimiento. Las ideas de la razón pura han sido erróneamente tomadas como ideas constitutivas, cuando, a lo sumo, son únicamente ideas regulativas.

La metafísica parece, pues, imposible. Ello no quiere decir que las proposiciones metafísicas no tengan sentido; quiere decir únicamente que no pueden ser probadas "teóricamente". Ahora bien, hay una esfera en la cual la metafísica se inserta de nuevo, bien que bajo forma no "teórica": es la esfera "práctica" o esfera de la moralidad. De este modo se cumple el propósito de Kant de "descartar a la razón para abrir paso a la fe [la creencia]". En la esfera de la razón práctica no hay necesidad de poner de lado a Dios, a la libertad y a la inmortalidad: estas "ideas" aparecen como "postulados de la razón práctica" y, por tanto, se hallan más firmemente arraigadas en la existencia humana que si dependieran únicamente de los argumentos producidos por la razón pura. La razón práctica es, en efecto, la razón en su uso moral. No es una razón distinta de la teórica; es un "uso" distinto de la razón. A base del examen de este uso Kant procede a desarrollar su ética en la *Crítica de la razón práctica* (y en la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*). Una de las nociones centrales de tal "crítica", sino la noción central, es la de "buena voluntad" (VÉASE). Kant procede a criticar la la llamada "ética de los bienes", la cual es una ética que no puede proporcionar nunca normas de acción absolutas; sólo la buena voluntad es absoluta — o, mejor dicho, absolutamente buena. Así, Kant estima que únicamente merecen el calificativo de "morales" los actos que se asientan en la buena voluntad sin restricciones. Por eso en la división de los imperativos (y.) morales en hipotéticos y categóricos sólo a estos últimos compete la moralidad absoluta. La ética de Kant insiste continuamente en su oposición al eudemonismo (v.), pero no simplemente, como algunas veces se ha pretendido, por un afán excesivo de rigorismo, sino porque la busca de lo moral tiende a excluir todo lo contingente: lo moral no puede ser para Kant un más o menos correcto o conveniente. Cierto es que hay asimismo en Kant la expresión ética de ciertas experiencias vitales: la insistencia en el carácter sagrado del deber (v.), la célebre invocación al mismo, es una demostración de que en su dilucidación crítica ha anudado siempre lo que le dictaba su experiencia vital con las exigencias del análisis: el deber es, en efecto, sagrado, tanto por la estimación que el hombre Kant sentía por el cumplimiento del mismo, como porque en él se manifiesta la última racionalidad de lo moral. Pero el cumplimiento del deber, la sumisión de la ética a la buena voluntad sin restricciones, el imperativo categórico no sólo son expresiones de una ética que ya no se ve sometida a ninguna relativa contingencia; por

ellas llega la razón a ordenar al hombre algo que no se encuentra fuera, mas dentro del hombre mismo: la racionalidad última del deber es la racionalidad del hombre, aquello que confiere al hombre su humanidad. La coincidencia de lo personal con lo universal queda de esta manera confirmada: la universalidad del imperativo categórico es una universalidad que no sacrifica, sino que apuntala la personalidad del hombre (VÉASE), de la persona contra toda posible heteronomía y, de otra, la libertad de la voluntad que se manifiesta en la determinación de ella por la sola racionalidad. Las dificultades que plantea el tradicional conflicto del bien con la virtud tienen que quedar resueltas mediante los postulados —Dios, libertad, inmortalidad— que significan a su vez la solución de la cuestión religiosa. La crítica de la razón práctica viene entonces a desbrozar el camino para una serie de cuestiones que la critica de la razón pura había planteado: el determinismo de la Naturaleza parecía destruir la libertad y hacer imposible la moralidad, pero ésta aparece ahora no sólo plenamente justificada, sino justificada con toda la universalidad requerida; los postulados de la razón práctica abren paso a la vida religiosa, que la misma sumisión de la religión a la moral parecía eliminar. La práctica soluciona así las antinomias de la razón pura y posibilita la metafísica dogmático-práctica, primer paso para una "metafísica intuitiva" que aunque resulte inasequible en el curso de la vida finita del hombre, puede ser considerada como un ideal hacia el cual se oriente la razón una vez desbrozados los caminos por la crítica. Finalmente, a la existencia dispuesta sólo para el conocer se sobrepone y llega a vencerla la existencia dispuesta para el buen obrar. El primado de la razón práctica es la expresión última de esta actitud que anuncia el característico primado de la voluntad sobre la contemplación.

Los elementos aprióricos del sentimiento son examinados por Kant en la *Crítica del juicio,* en el curso de una investigación que lleva a un doble resultado: coronar las dos anteriores "Críticas" y los análisis anejos a ellas y plantear de manera limpia el problema que acaso Kant persiguía por encima de todo: el problema de la posibilidad de una metafísica crítica exenta de supuestos arbitrarios y enemiga de una construcción del objeto a partir de su concepto. Kant formula, por lo pronto, la pregunta por la aprioridad del juicio estético; la conjunción de la libertad y de la universalidad del placer estético no puede resolverse con la mera imposición de un conjunto de normas al arte. Por el contrario, Kant procura salvar la libertad y la genialidad artística en el marco de un rigorismo no menos firme que el existente en la esfera de la ética. La noción de finalidad sin fin (v. ESTÉTICA) permite, en efecto, acordar lo puesto por la imaginación con lo puesto por el entendimiento sin que haya, por parte de la primera, sumisión al concepto. Aquí se cumplen las condiciones del juicio reflexivo, destinado a explicar la dependencia en que lo particular se halla respecto a lo general, la relación que lo vincula a una finalidad, tal como ocurre, junto a los juicios del sentimiento estético, en la teleología de la Naturaleza. De ahí la unión de ambos temas en el marco de la crítica de la facultad del juicio. El juicio reflexivo no implica la determinación del objeto como objeto del conocimiento, sino meramente el hecho de sumirlo bajo una regla. Lo particular sigue dependiendo de lo universal, pero este universal es, por así decirlo, lo que precisamente se busca. Tal condición se expresa sobre todo en la teleología de la Naturaleza. El examen de lo orgánico permite averiguar que la finalidad no es en esta zona algo susceptible de reducción paulatina a lo mecánico. Lo cual en modo alguno significa que el reino de la Naturaleza quede de este modo escindido; la finalidad es aquí como la regla y norma universal que explica la particularidad de lo mecánico. Pero tal finalidad se revela no sólo en lo vital, mas también y especialmente en la Naturaleza considerada como un conjunto. Esta Naturaleza no puede ser simplemente deducida del concepto universal que pueda proporcionar una teleología, pero no porque forme el contexto de una serie de acontecimientos ciegamente mecánicos, sino porque haría falta una intuición que sólo puede poseer de modo completo el creador del mundo. Por eso el saber de lo natural es siempre aspiración a ese saber intuitivo que, por otro lado, constituye el fundamento último de todo conocimiento. Al atacar decididamente estos problemas, la crítica del juicio parece proponerse al mismo tiempo la unificación del abismo abierto en las dos anteriores críticas, entre el determinismo de la Naturaleza y la libertad de la voluntad, por cuanto en el plano en que se desenvuelve el juicio reflexivo (v. JUICIO [FACULTAD DEL]) se juntan las razones teórica y práctica y, en última instancia, lo sensible y lo inteligible. Pues de la misma manera que el saber intuitivo radical, imposible de hecho en un entendimiento finito, podría proporcionar un saber total de la Naturaleza, un concepto de ésta que fuera a la vez aprehensión del objeto y libertad de la voluntad podría explicar la dependencia en que el fenómeno se halla con respecto al noúmeno y en que lo determinado se halla con respecto al fundamento absoluto. Éste es en gran parte el tema de esa "metafísica dogmático-práctica" a la que nos referimos ya antes y que está destinada a penetrar intuitivamente en el reino del noúmeno sin por ello invalidar el saber científico-natural.

Este tipo de consideraciones, que apuntan en la tercera "Crítica", fueron desarrolladas por Kant en los "escritos postumos". Un importante tema en éstos es el de "la filosofía trascendental" como "totalidad de los principios racionales que culmina *a priori* en un sistema". La filosofía trascendental es de este modo "el principio del conocimiento racional *a priori* en la totalidad absoluta de su sistema". Con estas y otras consideraciones similares Kant pareció alejarse de su anterior cautela y convertir la filosofía en una "construcción *a priori* de la experiencia". Caben pocas dudas de que, en algunos por lo menos de los fragmentos "postumos", Kant se movía en esta dirección, pareciendo anticipar con ello algunos de los supuestos fundamentales del idealismo postkantiano. En todo caso, las ideas de la razón pura organizadas en un sistema son presentadas en dichos fragmentos como el fundamento de la posibilidad de toda experiencia — en una forma parecida a la desarrollada por Fichte. Sin embargo, sería precipitado concluir que Kant "recayó" con ello en la

metafísica. Por una parte, no parece haber abandonado nunca el propósito de desarrollar una metafísica; lo único que sucedía es que pensaba que antes de desarrollarla había que "fundarla" y desbrozar el camino de todas las trampas colocadas por la razón pura. Por otra parte, el tipo de pensamiento metafísico que propone Kant en las obras postumas, aunque mucho más "constructivo" que el que aparece en las "Críticas", y en particular en la de la razón pura, no es especulativo en el sentido tradicional: la filosofía trascendental como "filosofía pura", aunque no mezclada con elementos empíricos y aunque capaz (en principio) de establecer de un modo absoluto las condiciones de la experiencia, no se halla separada de ésta al modo como un mundo inteligible platónico se hallaría separado (en una de las interpretaciones de Platón cuando menos) del mundo sensible. Junto a la fundamentación de la experiencia como experiencia hay la necesidad de integrar la razón con la experiencia. La filosofía —tanto en cuanto metafísica como en cuanto filosofía trascendental"— sigue siendo una parte de la "crítica de la razón pura", según indica Kant explícitamente en uno de los fragmentos (III, pág. 1). Al fin y al cabo, aunque "ciencia", la filosofía trascendental sigue siendo "una ciencia problemática" (VIII, 1) y la experiencia de la cual constituye la posibilidad, bien que una experiencia total, sigue estando basada en la "síntesis *a priori*": la conciencia, dice Kant, es ciertamente el primer acto de la razón y en ella se funda últimamente toda experiencia, pero el segundo acto es la intuición y el tercero el conocimiento.

La imagen que se ha tenido de la filosofía de Kant ha variado con las épocas y ha dependido en buena parte del acento puesto sobre un determinado aspecto de ella. Los idealistas postkantianos prestaron menos atención a la teoría kantiana del conocimiento que a las posibilidades de una metafísica; por eso han sido considerados a veces tales sistemas —en particular el de Fichte— como una prolongación de las últimas meditaciones de Kant. Desde mediados del siglo XIX, en cambio, hubo la creciente tendencia a considerar a Kant primordialmente como un crítico del conocimiento; el neokantismo (v.) en sus diversas ramas destacó la labor gnoseológica de Kant, examinándola desde todos los puntos de vista y prolongándola en todas las direcciones. En las últimas décadas, en cambio, ha habido varios intentos de subrayar de nuevo los aspectos metafísicos y ontológicos del pensamiento kantiano. Uno de los primeros esfuerzos al respecto es el de Alfons Bilharz (1836-1925) el cual señaló que hay —o "debe haber"— una ontología en la base del kantiano, y que la filosofía de Kant resultaría completa "si un concepto del ser, al completarla, le hubiera prestado ayuda" (Cfr. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, V, 4). Pero estos esfuerzos se han intensificado con las interpretaciones de Ortega, de Heidegger, de Gottfried Martin, de H. Heimsoeth, los cuales han procurado mostrar el carácter "abierto" de la filosofía kantiana y el hecho de que con frecuencia puede descubrirse tras la letra gnoseológica el espíritu metafísico. A estas interpretaciones se ha agregado últimamente la de Lucien Goldmann, quien bajo la influencia de Heidegger y de G. Lukács ha procurado demostrar que el punto de vista constructivo de Kant predomina sobre el punto de vista crítico, y que, en todo caso, hay en Kant una "visión trágica" que se compadece poco con las interpretaciones gnoseológicas neokantianas de su pensamiento. Es más que probable, por supuesto, que las interpretaciones de la filosofía de Kant no hayan llegado a su término.

Obras: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deten sich Lebniz una andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben*, 1747 *(Ideas para una verdadera estimación de las fuerzas vivas, y juicio de las pruebas de que Leibniz y otros mecanicistas se han servido en esta cuestión debatida)*. — *Allgemeine Naturgeschichte und Théorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt*, 1755 *(Historia general de la Naturaleza y teoría del cielo o ensayo donde se trata de la constitución y del origen mecánico de todo el universo según principios newtonianos)*. Este escrito apareció anónimamente. — *Meditationum quarandam de igne succinta delineatio*, 1755 (tesis doctoral). — *Principiórom primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755 (escrito de habilitación). — *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus spécimen I. continet monadologiam physicam*, 1756 (memoria presentada para optar al grado de profesor extraordinario). — A estos escritos siguieron inmediatamente varios otros "escritos de invitación" a las lecciones, tales como los que tratan de la teoría de los vientos (1756), de la geografía física (1759), del movimiento y el reposo (1758), del optimismo (1759); a ellos pertenece asimismo el escrito: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762 *(La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas)*. — *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, 1762 *(El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios)*. — *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763 *(Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de cantidad negativa)*. — *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764 *(Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime)*. — *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Théologie und der Moral*, 1763 *(Investigaciones sobre la claridad de los principios de la teología y de la moral)*. — Este escrito recibió el accésit en el premio dado por la Academia de Ciencias de Berlín; el primer premio fue obtenido por la obra de Mendelssohn, *Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, 1764. — *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766 *(Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica)*. Este escrito, contra el visionarismo de tipo swedenborgiano, apareció anónimamente. — *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770 (disertación para obtener el cargo de profesor ordinario). — Después del ramoso "silencio de diez años" (interrumpido sólo por una reseña y anuncio de lecciones), siguió la *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 *(Crítica de la razón pura*, cuya segunda edición, con modificaciones, apareció en 1787). — *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaftwird auftreten können*, 1783 *(Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia)*. — "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Ansicht" (*Berliner Monatschrift*, noviembre de 1784: "Idea de una historia universal en

sentido cosmopolita"). — "Was ist Aufklärung? (*Id.*, *íd.*, diciembre de 1784: "¿Qué es la Ilustración?"). — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). — *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786 (*Principios metafísicos de la ciencia natural*). — "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" (*Berl. Monatsch*, enero de 1786: "Presunto comienzo de la historia humana"). — "Was heisst, sich im Denken orientieren?" (Id., íd., octubre de 1786: "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?"). — *De medicina corporis quae philosophorum est* (discurso rectoral pronunciado en 1786 ó 1788 y publicado en 1881). — "Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" (*Teutschem Merkur*, enero de 1788: "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía"). — *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 (*Crítica de la razón práctica*). — *Kritik der Urteilskraft*, 1790 (*Crítica del juicio*). — *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vemunft durch eine altere entbehrlich gemacht werden soll*, 1790 (*Sobre un descubrimiento*, según *el cual toda nueva crítica de la razón pura debe ser hecha inútil por otra más antigua*). El "descubrimiento" se refiere a Johann August Eberhard. — "Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" (*Berl. Monatsch.* setiembre de 1791: "Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea"). Escrito compuesto para dar respuesta a la pregunta de la Academia real de ciencias de Berlín —*Welche sind die wirkliche Fortschritte, die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat?* (*Cuáles son los verdaderos progresos que ha realizado la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*; no presentado a concurso; ed. por F. Th. Rink, 1804). — *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vemunft*, 1793 (*La religión dentro de los límites de la mera razón*). — "Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Théorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (*Berl. Monatsch*, setiembre de 1793: "Sobre el tópico: Esto puede ser verdad en teoría, pero no lo es en la práctica"). — *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf*, 1795; nueva ed. mejorada, 1796 (*Para la paz perpetua*). — Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie" (*Berl. Monatsch.* mayo de 1796: "Sobre un nuevo tono distinguido en la filosofía"). — *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1797, y *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 1797, unidos bajo el título común de *Metaphysik der Sitten* (*Metafísica de las costumbres*. Partes I y II). — *Der Streit der Fakultäten*, 1798 (*La disputa de las Facultades*). — *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798 (*Antropología en sentido pragmático*). — *Logik* (editada por G. B. Jäsche, 1800). — *Physische Géographie* (ed. y elaborada en parte, de las lecciones de Kant, por F. Th. Rink, 2 volúmenes, 1802-1803). — *Pädagogik* (*Kant über Pàdagogik*, ed. Rink, 1803). — Las lecciones sobre filosofía de la religión fueron editadas por K. H. L. Pölitz en 1817; las lecciones sobre metafísica fueron también editadas por Pólitz en 1821. Las reflexiones de Kant sobre filosofía crítica fueron editadas, de los manuscritos, por Benno Erdmann: I, 1: *Reflexionen zur Anthropologie*, 1882; II, *Reflexionen zur Kritik der reinen Vemunft*, 1884. Rudolf Reicke ha editado hojas sueltas de Kant (Cuaderno 1, 1889; 2. 1895; 3 1899). Sin embargo, los escritos postumos de Kant, junto con sus reflexiones y hojas sueltas no han comenzado a ser editados críticamente hasta la edición de la Ac. de Berlín, por Adickes, Lehmann y Buchenau (véase a continuación). Durante la vida de Kant aparecieron varias colecciones de sus obras (3 vols., 1799, por Tieftrunk; pequeños escritos, 1800, por Rink). Las primeras ediciones de obras completas son las de G. Hartenstein, 10 vols., 1838-1839, y Karl Rosenkranz, 12 vols., 1838-1842 (ambas por orden sistemático, influido por el esquema hegeliano). La nueva edición de Hartenstein, 8 vols., de 1867-1869 está en orden cronológico (pero fue redispuesta en orden sistemático por J. H. von Kirchmann, 1868 y siguientes, con varias reelaboraciones, entre ellas la edición de Félix Meiner a cargo de Buek, Kinkel, Schiele y Vorlânder [con 2 suplementos: biografía de Kant, por K. Vorlânder, y comentario a la *Crítica de la razón pura*, por Cohén, 1911]). Edición seleccionada en 8 vols. por Hugo Renner, 2 vols., 1907. Edición por G. Gross, 6 vols., 1912. Las ediciones hoy más usadas son: la de Félix Meiner; la de Ernst Cassirer (en colaboración con Cohén, Buchenau, O. Buek, A. Gôrland y B. Kellermann, 11 vols., 1912-1922, de los cuales el X contiene el libro de Cassirer sobre Kant), y la gran edición de la Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, de Berlín, impulsada por Dilthey (23 vols., 1902-1955; reimp., 1963 y sigs.; Obras (I-IX), Correspondencia (X-XIII), escritos postumos (XIV-XXIII). Para las obras postumas véase también vol. XXII, 1938, ed. G. Lehmann, y vol. XXI, 1942, así como: E. Adickes, *Kants Opus postumum*, 1920 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte 50]. *Opos postumum*, ed. A. Buchenau, I. Hálfte (Convolut I-VI), 1936. — Para bibliografía kantiana, véase ante todo la de E. Adickes, *Bibliography of Writings by and on Kant which have appeared in Germanu up to the End of 1887*, con suplementos hasta 1894; cf. el volumen publicado por la *Philosophical Review* con el conjunto de la bibliografía de Adikes: *Germán Kantian Bibliography*, de 1895. Desde 1894 la bibliografía ha sido proseguida en el *Altpreussische Monatschrift*, en los *Jahresberichte über die Erscheinungen aus dem Gebiete der Philosophie* (del *Archiv für Philosophie*) y en los *Kantstudien*. Véase también la bibliografía en Ueberweg, III; también, K. H. Lehmann y H. Hermann, "Dissertationen zur Kantischen Philosophie", *Kantstudien*, LI (1959-1960), 228-57 [disertaciones sobre Kant y el kantismo en Alemania entre 1885 y 1953].

Entre los léxicos destacan el *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, de Mellin, 6 vols., 1797-1803; el *Kant-Lexikon*, de G. Wegner, 1893; el *Systematisches Handlexikon zu Kanis der Kritik der reinen Vemunft*, 1929, de Heinrich Ratke, y el *Kant-Lexikon*, de Rudolf Eisler, 1930, reed., 1961.

De los comentarios a Kant, destacamos: Mellin, *Marginalien und Register zu Kants Krtik des Erkenntnisvermogens*, 2 vols., 1794-1795, reed., 1900-1902; Hans Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., 1882; Norman Kemp Smith, A *Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, 1918; Herman-J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., 1934-1937, de la cual hay una abreviatura en la obra del mismo autor *L'évolution de la pensée kantienne*, 1939 (trad. esp.: *La evolución del pensamiento kantiano*, 1962); H. J. Patón, *Kant's Metaphysic of Expérience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vemunft*, 2 vols., 1936; T. D. Weldon, *Kant's "Critique of Pure Reason"*, 1945, 2ª ed., 1958; H. W. Cassirer, Kant's *First Critique: An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason*, 1954; G. H. Bird, *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the "Critique of Pure Reason"*, 1962; R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcen-*

dental Analytic of the "Critique of Pure Reason", 1963; Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason,* 1960; H. W. Cassirer, A *Commentary on Kant's Critique of fragment,* 1938.

Hay numerosas traducciones al esp. de escritos de Kant; indicamos a continuación algunas con nombres de traductor o traductores: las *Críticas y la Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Manuel García Morente); parte de la *Crítica de la razón pura* (José del Perojo); *Crítica de la razón pura y Prolegómenos* (M. Fernández Núñez y J. López López); *Disertación de 1770* (Ramón Ceñal, S. J.); *Prolegómenos* (Julián Besteiro); *Crítica de la razón práctica* (J. Rovira Armengol, cuidada por Ansgar Klein); *Principios metafísicos de la ciencia natural* (E. Ovejero y Maury); *Antropología* (José Gaos); *"¿Qué significa orientarse en materia de pensamiento?"* (Hernán Zucchi); varios escritos (*"¿Qué es la Ilustración?", "Idea de una historia universal"*, etc.) bajo el título *Filosofía de la historia* (Eugenio Imaz); *Introducción a la teoría del Derecho* (F. González Vicen); *El conflicto de las Facultades* (Elsa Tabernig). — De algunas de las obras citadas hay asimismo otras traducciones; las hay asimismo de varios otros escritos; por ejemplo, el "Eberhard": *Por qué no es inútil una nueva Crítica de la razón pura; Comentación para una metafísica de las costumbres; Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime; La paz perpetua; Lógica; La filosofía como sistema,* etc.

De la inmensa bibliografía sobre Kant destacaremos sólo un número relativamente reducido de obras. Para un conocimiento adecuado de Kant y del kantismo hay que agregar a ellas las de los grandes kantianos y neokantianos de los siglos XIX y XX; remitimos a este efecto a los artículos KANTISMO, NEOKANTISMO, HEGELIANISMO, así como a las bibliografías de autores como Otto Liebmann, Friedrich Paulsen, Hermann Cohén, Paul Natorp, Bruno Bauch, Hans Vaihinger, C. Cantoni, E. Boutroux. Todo estudio bibliográfico previo de Kant y del kantismo debe tener en cuenta los numerosos títulos que figuran en la serie de los *Kantstudien.* Esta revista fue fundada en 1896 por Hans Vaihinger y tiene tres series: la primera apareció de 1896 a parte de 1937; la segunda, de 1942 a 1944; la tercera y última empezó en 1954. Junto a la revista se publicaron y siguen publicando los *Ergänzungshefte,* monografías de diverso carácter, muchas de ellas sobre Kant o temas kantianos. Una revista auxiliar de los *Kantstudien,* los *Philosophische Monatshefte der Kant-Studien,* fue fundada en 1925 por Arthur Liebert y cesó su publicación en 1933. Hans Vaihinger fundó en 1904 la "Kant Gesselschaft", que tiene filiales en muchos países; los citados *Kantstudien* aparecieron como órgano de la "Gesellschaft".

Véase Kuno Fischer, *I. K. und seine Lehren,* 2 vols., 1860. — E. Caird, *A Critical Account of ihe Philosophy of K.*, 1877 (ed. rev. con el título: *The Critical Philosophy of K.*, 2 vols., 1899). — W. Wallace, *K.*, 1882. — C. Cantoni, *K.*, 3 vols., 1879-1884. — E. Adickes, *Kant-Studien,* 1895. — F. Paulsen, *I. Kant, sein Leben und seine Lehre,* 1898. — Th. Ruyssen, *Kant,* 1900. — H. S. Chamberlain, *I. Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk,* 1901. — E. Tröltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie, zugleich ein Beitrag eu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte,* 1904. — B. Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena,* 1904. — G. Simmel, *Kant,* 1905. — K. Oesterreich, *Kant und die Metaphysik,* 1906. — Ch. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant,* 1906 (postuma, ed. L. Prat). — O. Külpe, *Kant,* 1907 (trad. esp., 1929). — E. von Áster, *Kant,* 1909. — F. Tocco, *Studi kantiani,* 1909. — K. Vorländer, *I. Kants Leben,* 1911. — M. García Morente, *La filosofía de Kant,* 1917. — B. Bauch, /. Kant, 1917. — E. Cassirer, Kants *Leben und Lehre,* 1918 (trad. esp.: Kanf. *Vida y doctrina,* 1948). — A. Báumler, *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik,* I, 1923. — Max Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahr.*, 1924. — K. Vorländer, *I. Kant. Der Mann und das Werk,* 2 vols., 1924. — H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch,* 1924. — A. Messer, *1. Kants Leben und Philosophie,* 1924-25. — E. Adickes, *Kant als Naturforscher,* 2 vols., 1924-1925. — E. P. Lamanna, *Il pensiero filosófico di E. K.*, 2 vols., 1925-1926. — C. C. J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion,* 1926. — É. Boutroux, *La philosophie de K.*, 1926, ed. É. Gilson. — R. Knast, *K.: Sein System als Théorie des Kulturbewusstseins,* 1928. — M. Heidegger, *K. und das Problem der Metaphysik,* 1929 (trad. esp.: *K. y el problema de la metafísica,* 1954). — Id., id., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen,* 1962 [de un curso dado en 1935-1936]. — D. F. Bower, M. R. Vohen *et al, The Héritage of K.*, 1939, ed. G. T. Whitney y D. F. Bower. — Sofía Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di K.*, 1945, 2ª ed., 1951 (trad. esp.: *Introducción al estudio de K.*, 1948). — Magdalena Aebi, *Kants Begründung der deutschen Philosophie. Kants transzendentale Logik. Kritik ihrer Begründung,* 1947 [contra la interpretación de M. A.: J. van der Meulen, M. A. und K. *oder das unendliche Urteil,* 1952]. — L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez K.*, 1948. — R. Daval, *La métaphysique de K.*, 1950. — Gottfried Martin, /. K. *Ontologie und Wissenschaftstheorie,* 1951, 3ª ed., 1960 (trad. esp.: K. *Ontología y metafísica,* 1961). — P. Rotta, *K.*, 1953. — J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne,* 1954. — Id., id., *Physique et métaphysique kantiennes,* 1955. — R. Composto, *La quarta critica kantiana,* 1954 [sobre filosofía de la historia]. — A. de Coninck, *L'analytique transcendentale de K.*, 1955. — S. Körner, *K.*, 1955. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants,* 1956. — André de Murait, *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien,* 1958. — R. Zocher, *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualitàt,* 1959. — Bella K. Milmed, *K. and Current Philosophical Issues,* 1961.

De los escritos y comentarios sobre las "Obras postumas", destacamos: F. Lienhard, *Die Gottesidee in Kants Opus Postumum,* 1928. — F. Lüpfen, "Das systematische Grundproblem in Kants Opus postumum", *Die Akademie* (1925), Heft 2. — W. Reinhard, *Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei K. unter besonderer Berücksichtingung des Opus postumum,* 1927. — Ubaldo Pellegrino, *L'ultimo K. Saggio critico sull' Opus postumum di E. K.*, 1957. — Vittorio Mathieu, *La filosofia transcendentale e l' "Opus postumum" di K.*, 1958 [Biblioteca di "Filosofia", 12].

KANTISMO. El término 'kantismo' se ha usado, y usa todavía, con varios significados: para designar el contenido de la filosofía de Kant; la influencia, directa o indirecta, ejercida por esta filosofía; los movimientos de "renovación kantiana"; las diferentes interpretaciones dadas a la filosofía de Kant, etc. En el presente artículo proporcionaremos algunos datos sobre la recepción (favorable o adversa) que tuvo el pensamiento de Kant en los comienzos y las diversas vicisitudes de dicho pensamiento hasta el presente.

Ya poco después de la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1783), el pensamiento de Kant suscitó adhesiones, refutaciones y polémicas. Desde 1785 aproximadamente "la filosofía crítica" se convirtió en Alemania, como ha indicado H.-J. de Vieeschauwer, en la *quaestio disputata.* El propio Kant manifestó gran interés en el modo como era recibido su pensamiento, y se preocupó grandemente de su difusión, así como de corregir lo que consideraba como malas interpretaciones del mismo o ataques injustificados contra su contenido, o dudas acerca de su originalidad. Uno de los más importantes episodios en esta "primitiva historia" del kantismo fue el ataque de Eberhard (VÉASE), al cual contestó Kant largamente. En general, los adversarios de Kant lo consideraron como un imitador de Hume o como un idealista de tipo berkeleyano o como un "escéptico" o un "destructor de la metafísica". Los principales ataques procedían de dos frentes: de los "wolffianos" y de los que seguían las inspiraciones de la filosofía empirista inglesa. En algunos casos, los adversarios de Kant eran "eclécticos" que se oponían a la "revolución copernicana". Al mismo tiempo, el pensamiento de Kant fue acogido por un número cada vez mayor de filósofos no sólo con interés o simpatía, sino también con entusiasmo. Tal fue el caso de Johannes Schultz (1739-1805) que contribuyó a la defensa de la filosofía de Kant con sus *Erläuterungen über des Herrn Profesor Kants Kritik der reinen Vernunft* (1785) (*Explicaciones sobre la C. de la r. p. del profesor K.*) y con su *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft* (2 vols., 1789-1792) *(Prueba de la C. de la r. p. kantiana);* de Karl Christian Erhard Schmid (1761-1812), que publicó una *Kritik der reinen Vemunft im Grundrisse zu Vorlesungen* (1786), defendiendo a Kant contra Jacobi y que en otras obras *(Grundriss der Metaphysik* [1799]; *Grundriss det allgemeinen Enzyklopädie und Méthodologie aller theologischen Wissenschaften* [1810]) usó y aplicó conceptos fundamentales kantianos. La *Jenaische allgemeine Literaturzeitung*, fundada en 1785 por Christian C. Schütz y Gottlieb Hufeland, publicó artículos en defensa de la filosofía kantiana. Grandemente contribuyeron a la difusión del kantismo Reinhold y J. S. Beck (VÉANSE) y fueron influidos por él Schiller y Goethe. Autores como Salomón Maimón, Jacobi y otros sometieron a crítica posiciones básicas de la filosofía kantiana, pero su propio pensamiento no hubiera sido posible sin el de Kant, por lo que de algún modo pertenecen a la "historia del kantismo". Lo mismo, y por razones similares, puede decirse de los grandes idealistas alemanes postkantianos, en particular de Fichte. Se opusieron a Kant asimismo el citado Jakob Segismund Beck (VÉASE) y Gottlob Ernst Schulze (v.).

Además del idealismo alemán hay que tener en cuenta como una parte del "kantismo" o, cuando menos, de la "historia del kantismo" los importantes elementos kantianos que se hallan en muchos filósofos del siglo XIX, de los que puede citarse a Schopenhauer, Renouvier y Lachelier. Sin embargo, desde el fallecimiento de Hegel (1831) y en parte por lo que se ha llamado "el derrumbamiento" [que más bien fue "la diversificación"] del hegelianismo, el kantismo pareció tener poca fortuna. Pero desde 1870 aproximadamente, en parte por los escritos y enseñanzas de Otto Liebmann y de F. A. Lange, irrumpió la corriente del neokantismo (VÉASE) que puede en parte diferenciarse del kantismo en sentido estricto. La renovación del criticismo llevó consigo un nuevo examen histórico y filológico de la obra kantiana y una vuelta al kantismo pasando por encima de los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Se distinguieron entre los kantianos más fieles a la letra Ludwig Goldschmidt (1853-1931), Ernst Marcus (1856-1928) y otros. La influencia de Kant puede rastrearse de este modo en numerosas direcciones y orientaciones, incluyendo las que explícitamente se declaran adversarias del mismo. En la filosofía actual, después de un período de aparente desaparición del kantismo (escuela de Brentano, derivaciones del positivismo, auge de la fenomenología) se ha vuelto a tomar conciencia de la significación de Kant, y ello no sólo en filósofos que, como Nicolai Hartmann y Emil Lask, han aportado desde el campo neokantiano considerables elementos para una elaboración más completa de la dirección fenomenológica, sino también en el estudio de la nueva imagen que el mayor conocimiento de Kant, principalmente en el orden metafísico, ha proporcionado y que ha dado lugar a nuevos análisis de la filosofía kantiana desde más amplios puntos de vista (Heimsoeth, Heidegger, etc.).

Véase la bibliografía de los artículos KANT y NEOKANTISMO, en los que se mencionan no sólo obras consagradas a Kant y a la renovación kantiana, sino también libros en los que consta la historia de la influencia y de las luchas en torno al kantismo (así ocurre, ante todo, en las historias de F. Ueberweg y de Kuno Fischer, en la *Geschichte der kantischen Philosophie,* 1840, insertada por Rosenkranz en su edición de *Obras* de Kant, y en libros del tipo del de R. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* 2 vols., 1921-1924). — Los léxicos kantianos han sido indicados en la bibliografía del artículo KANT. También se indican allá los repertorios bibliográficos. Importante materia para la historia del kantismo y de la filosofía crítica se halla en los *Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie,* 3 colecciones, 1893, en la bibliografía de E. Adickes (véase KANT) y en la serie de los *Kantstudien.* — Para la influencia de Kant fuera de Alemania, véase el tomo II de la *Historia de la filosofía* de Karl Vorländer (trad. esp., 1921), el libro de M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France,* s/f. (1925) y el de Rene Wellek, *I. Kant in England (1793-1838),* 1931. — Véase también G. Durante, *Gli Epigoni di Kant,* 1943. — W. Stegmüller, *Studien zum Wandel der Kantauffassung,* 1952.

KARMA. Uno de los conceptos fundamentales de la filosofía india (VÉASE), especialmente a partir de los comienzos del período post-védico, es el concepto de *karma. Karma* significa originariamente "movimiento" o "fuerza"; por extensión, designa la fuerza que puede desarrollar un acto y por medio de la cual este acto desemboca en un resultado. La fuerza en cuestión puede ser acumulada en el curso del tiempo y desencadenarse en un cierto momento, con lo cual se establece el grado de mérito o falta de mérito de las acciones. Tales acciones eran primitivamente el conjunto de ritos y sacrificios expuestos en las *brâhmanas* (véase VEDA). Pero mientras en la literatura védica propiamente dicha se trataba predomi-

nantemente de una serie de ritos externos, en la posterior literatura upanisádica se introdujo, cada vez con mayor insistencia, un motivo moral. Este motivo estaba constituido por la ley o leyes de comportamiento con vistas a las recompensas o castigos (estos últimos consistentes en reencarnaciones inferiores) después de la muerte. Por eso *karma* llegó a significar asimismo 'ley' u 'orden' — ley de conservación de la fuerza antes mencionada y orden que debe seguir el alma en el camino hacia su liberación. El *karma* puede ser entendido, de un modo general, como ley u orden moral eterno, o de un modo particular, como el orden de cada alma, o de una determinada casta.

KARMA-MĪMĀMSĀ. Véase MIMAMSA.

KAUFMANN (FÉLIX) (1895-1949) nac. en Viena, estudió filosofía y Derecho en la Universidad de Viena, donde enseñó filosofía del Derecho. En 1938 emigró a los Estados Unidos, profesando desde su llegada a Nueva York en la "Gradúate School" de la "New School for Social Research".

Félix Kaufmann estuvo en estrecha relación con el Círculo de Viena (v.), pero sin considerarse como uno de los miembros del Círculo, pues junto a su interés por el positivismo lógico manifestó gran interés por la fenomenología de Husserl, en particular por los aspectos lógicos y metodológicos de la fenomenología. En diversas ocasiones intentó poner de relieve los puntos de contacto entre el método de los positivistas lógicos y el de los fenomenólogos. En todo caso, su principal, y casi único, interés fueron las cuestiones metodológicas. Según Kaufmann, es un error distinguir realmente el objeto de las ciencias naturales del objeto de las ciencias sociales, pero es una necesidad distinguir entre los métodos de dichas ciencias. También consideró menester distinguir entre la metodología y los procedimientos de que se valen las ciencias empíricas; la metodología es en parte una racionalización de procedimientos empíricos, pero admite y examina supuestos no incluidos en tales procedimientos. Al mismo tiempo, la metodología se distingue de la lógica, la cual sirve de auxilio a la primera, pero no se confunde con ella.

Obras: *Logik und Rechtswissenschaft*, 1922 *(Lógica y ciencia del Derecho)*. — *Die Kriterien des Rechts*, 1924 *(Los criterios del Derecho)*. — *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*, 1930 *(Lo infinito en la matemática y su exclusión)*. — *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, 1936. Esta obra, muy refundida y en gran parte nueva, se publicó luego en inglés, redactada por el propio autor, con el título de: *Methodology of the Social Sciences*, 1944. — Entre los artículos publicados por Félix Kaufmann destacamos: "Bemerkungen zuna Grundlagenstreit in Logik und Mathematik", *Erkenntnis*, II (1931), 262-90. — "Phenomenology and Logical Empiricism", en *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, 1940, ed. Marvin Farber, págs. 124-42. — "Vérification, Meaning, and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 267-83. — "Scientific Procédure and Probability", *ibid.*, VI (1945-1946), 47-66. — "Three Meanings of 'Truth'", *Journal of Philosophy*, LV (1948), 337-50 [véase artículo" VERDAD].

KAUFMANN (FRITZ) (1891-1958) nac. en Leipzig, estudió con Husserl en Gôttinga y en Friburgo. A consecuencia del régimen nazi, emigró en 1938 a los Estados Unidos y profesó en Northwestern University (Illinois), Buffalo y Ohio State University.

Fritz Kaufmann es considerado como uno de los discípulos de Husserl. Sin embargo, aunque utilizó abundantemente en sus investigaciones filosóficos las ideas de Husserl, tuvo en cuenta asimismo a Heidegger y a Dilthey. Kaufmann se interesó especialmente por dos temas: uno, el del hombre y su historia; el otro, el de la naturaleza y función del arte. Sus mayores contribuciones lo fueron al último. Kaufmann examinó la naturaleza y formas del arte como representación. El arte es para Kaufmann una representación, o forma de representación, del universo distinta de todas las demás representaciones, pero no necesariamente en conflicto con ellas. Hay para Kaufmann una "verdad" artística que es de carácter trascendente, porque aunque la actividad artística surge del "libre juego" del artista, no es mera imaginación sin fundamento. Ahora bien, el fundamento de la verdad artística es en algún sentido más radical que el de cualquier otra "verdad". Las reflexiones sobre el arte condujeron a Kaufmann a desarrollar, o en todo caso bosquejar, una antropología filosófica de la que resultaba que el hombre es básicamente un "ser imaginativo".

Obras principales: *Das Bildwerk als ästhetisches Phänomen*, 1924 (Dis.) *(La obra plástica como fenómeno estético)*. — *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, 1928 [publicado en 1927 en el *Jahrbuch*, IX, de Husserl]. — *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 1931 (*La filosofía de la historia en la actualidad*). — *Sprache als Schöpfung*, 1934 *(El lenguaje como creación* [ed. separada de *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*). — *Thomas Mann: The World as Will and Représentation*, 1957. — F. K. publicó, además, numerosos artículos en revistas filosóficas (*Archiv für Geschichte der Philosopie*; *Kantstudien*; *Philosophy and Phenomenological Research*; *Philosophical Review*; *Archiv für Philosophie*, etc.).; destacamos: "The Phenomenological Approach to History", *Philosophy and Phenomenological Research*, II (1941-1942), 159-72; "On Imagination", *ibid.*, VII (1946-1947), 369-75; véase también "Art and Phenomenology", en *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, 1940, ed. M. Farber, págs. 187-202. — Bibliografía de F. K. por Ludwig Landgrebe en "F. K. in memoriam", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XII (1958), 612-15.

KAUTSKY (KARL [JOHANN]) (1854-1938), nac. en Praga, estudió en la Universidad de Viena. Amigo de Marx y Engels, se adhirió al movimiento socialista, fundando en 1883 *Die neue Zeit*. Miembro del Partido socialdemócrata alemán, Kautsky defendió dentro del marxismo la tendencia revolucionaria contra el revisionismo de Eduard Bernstein (1850-1932). Al estallar la revolución rusa se separó del Partido socialdemócrata y fundó el Partido socialdemócrata independiente, pero contra muchos de los miembros del nuevo Partido se opuso a la política bokchevique y fue considerado por Lenín como un "revisionista" y un "anti-revolucionario".

Kautsky elaboró las doctrinas marxistas de la plusvalía, a base de notas dejadas por Marx con vistas a la continuación de *El Capital*. Desde el punto de vista filosófico, es importante la doctrina de Kautsky sobre el papel desempeñado por la realidad "cuerpo", la cual fue considerada por Kautsky como inseparable del movi-

miento, de suerte que puede hablarse de un "cuerpo-movimiento", sometido a las leyes dialécticas. El "cuerpo-movimiento" es una realidad "universal" por cuanto constituye el sujeto no sólo de las realidades naturales, sino también de las sociales. Por eso Kautsky se opuso a toda separación entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. La ciencia de las formas del movimiento en los cuerpos es la base común de todas estas ciencias y a ella se reducen todos los enunciados de las mismas.

En sus escritos de carácter ético, Kautsky siguió la concepción marxista según la cual la moral y sus ideales constituyen una superestructura ideológica de la estructura económica básica de la sociedad. Sin embargo, no consideró que con ello se prescindía de todos los ideales morales. Por el contrario, en la medida en que tales ideales sean "reducidos a sus justas dimensiones" podrán ejercer una influencia sana. Ni siquiera el proletariado en su lucha para liberarse de la opresión "puede prescindir del ideal moral, de la indignación moral contra la explotación y el dominio de clase". El "ideal moral" como mero "ideal" es "una fuente de error" en la "ciencia" —es decir, en el "socialismo"—, ya que la "ciencia" trata sólo del "reconocimiento de lo necesario". La ciencia "está por encima de la ética". Pero al mismo tiempo el científico es "un luchador" y, por tanto, tiene derecho a manifestar "indignación moral".

Obras principales: *K. Marx' ökonomische Lehren*, 1887 (Las *doctrinas económicas de K. M.*). — *Thomas More und seine Utopie, mit einer historischen Einleitung*, 1888 [Internationale Bibliothek, 5] (T. M. *y su utopía, con una introducción histórica*). — Das *Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil, erläutert von K. K...*, 1892 (*El "Programa de Erfurt" en su parte básica, explicado por K. K.*). — *Die Agrarfrage*, 1899 (*La cuestión agraria*). — *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, 1906 (*Ética y concepción materialista de la historia*). — *Die historische* Leistung von Karl *Marx*, 1908 (La *realización histórica de K. M.*). — *F. Engels*, 2ª ed., 1908. — *Der Ursprung* des *Christentums*, 1908 (*El origen del cristianismo*). — *Die Internationale und der Krieg*, 1915 (*La Internacional y la guerra*). — *Die Diktatur des Prolétariats*, 1918. — *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 vols., 1927 (*La concepción materialista de la historia*). — Entre los escritos económicos de K. destacan sus 4 vols. sobre Las *teorías de la plusvalía* (1907-1915). — Entre los escritos traducidos al esp. mencionamos: *La cuestión agraria*, 1903. — *Parlamentarismo y socialismo. Estudio crítico sobre la legislación directa por el pueblo*, 1906. — La *doctrina socialista*, s/a. — La *defensa de los trabajadores y la jornada de ocho horas*, s/a.

Autoexposición en *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbsdarstellungen*, 1924. — Material biográfico sobre K. en August Bebel, *Aus meinem Leben*, 3 vols., 1910-1914. — Sobre K. véase: K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 1929.—K. Renner, K. K., 1929. — Véase también el número especial de *Die Gesellschaft* (1924) dedicado a K. con el título: "Der lebendige Marxismus. Festgabe zum Geburtstage Kautskys".

KÉDROV (BONIFATIY MIJAYLOVITCH) nac. (1903), estudió química en la Universidad de Moscú y se dedicó a la investigación científica de 1929 a 1935. Desde 1918 es miembro del Partido Comunista y desde 1960 es miembro de la Academia soviética de Ciencias. En 1947 fue nombrado director de la revista *Voprosiy Filosofii (Problemas de la filosofía)*, pero tuvo que abandonar el puesto el año siguiente, después de haberse publicado 4 números de la revista, en parte por haber publicado en el Nº 2 (1947) un discutido artículo de M. A. Markov titulado "O prirodé fizitchéskovo znaná" ("Sobre la naturaleza del conocimiento físico") en el cual Markov manifestaba que en nuestro conocimiento de la realidad microfísica estamos determinados por la naturaleza de nuestros instrumentos. Ello no significa que Kédrov dejara de ser marxista "ortodoxo" en el sentido soviético. En repetidas ocasiones ha manifestado que el marxismo-leninismo es la única doctrina progresiva, verdadera, y libre de todo "pensamiento estancado" —cual el producido por "la filosofía burguesa contemporánea"—; junto a ello siguió fielmente las instrucciones de Zdanov (1947), luego las doctrinas derivadas de los artículos de Stah'n sobre lingüística (1950 [véase FILOSOFÍA SOVIÉTICA]) y, finalmente, la orientación marxista-leninista, pero no stalianiana, después de la muerte de Stalin. Kédrov se ha ocupado sobre todo de la relación entre el marxismo y las ciencias, considerando el primero como una concepción total que generaliza los resultados de las ciencias y a la vez da sentido a estos resultados. Se ha ocupado también del problema de la transición de la cantidad a la cualidad, defendiendo una doctrina "gradualista" según la cual hay asimismo cambios de grado dentro de las transformaciones cualitativas. Según Kédrov, hay distintos tipos de movimiento correspondientes a distintas formas de materia.

Obras filosóficas principales: *O kolitchéstvénnij i katchéstvénnij izménéniáj v prirodé*, 1946 (*Sobre cambios cuantitativos y cualitativos en la Naturaleza*). — *Engells i éstéstvoznánié*, 1947 (*Engels y la ciencia natural*). — *Otritsanié otritsaniá*, 1957 (*La negación de la negación*). — *O povtorámosti v protséssé razvitiá*, 1961 (*Sobre la repetibilidad en el proceso de desarrollo*). — *Klassifikatsiá nauk*, I, 1961 (*La clasificación de las ciencias*). — Kédrov ha escrito numerosos artículos para la *Historia soviética de la filosofía*, 5 vols., 1957-1961.

KELSEN (HANS) nac. (1881) en Praga, profesó desde 1917 en la Universidad de Viena, siendo uno de los principales promotores de la llamada "Escuela legal vienesa". De 1930 a 1933 profesó en la Universidad de Colonia; en 1933 se trasladó a Ginebra, y en 1940 a Estados Unidos, donde ha profesado en diversas instituciones, como Harvard y la Universidad de California.

Desde el punto de vista filosófico, las teorías jurídicas de Kelsen a que nos referiremos luego están ligadas a la rigurosa distinción kantiana entre el "ser" y el "deber ser", especialmente tal como fue elaborada por los filósofos de la Escuela de Marburgo (v.) y, entre ellos, por Rudolf Stammler en obras como *Théorie der Rechtswissenschaft* (1911) y *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (1923), donde dicho autor estableció los fundamentos aprióricos de los conceptos fundamentales jurídicos. Por este motivo se ha considerado con frecuencia a Kelsen como un kantiano, o neokantiano, en la dirección de Stammler y también en buena parte en la de Giorgio del Vecchio.

Las teorías jurídicas de Kelsen son conocidas con el nombre de "teoría pura del Derecho". La ciencia del Derecho es para Kelsen una pura teoría normativa, independiente de todo

hecho (natural, histórico) y de toda ley positiva. Las normas de que se ocupa tal ciencia del Derecho son "normas en cuanto significaciones" y no "normas en cuanto actos". Las leyes de la teoría pura del Derecho son "leyes puras", análogas a "idealidades" o "esencias". Sin embargo, la independencia de tales normas y leyes, de los hechos no significa que no estén relacionadas con hechos; significa sólo que preceden a los hechos, de un modo análogo a como, en sentido fenomenológico, una ciencia de esencias antecede lógicamente a una ciencia de hechos.

Normas y leyes puras no son, como pudiera pensarse, "vacías": tienen su propio contenido, pero es un contenido ideal y no real. En este sentido, Kelsen ha llevado a un extremo el formalismo jurídico, ya que ha introducido formas legales propias. Kelsen ha respondido a las objeciones de que con ello la ciencia del Derecho se convierte en una "mera ciencia conceptual", alegando que en tal caso la física estaría en la misma situación con respecto a los fenómenos naturales. La conceptuación jurídica puede ser, por tanto, pura sin por ello ser "vacía".

La teoría pura del Derecho propuesta por Kelsen es una teoría universal en el sentido de que es una teoría de toda posible ley. Puede considerarse como una rama de la lógica o, en todo caso, de la "filosofía formal". Los conceptos que establece y elabora constituyen el fundamento de todos los conceptos jurídicos. De consiguiente, según Kelsen y los miembros de la "Escuela legal vienesa" —o de lo que fue tal—, ninguna investigación jurídica puede prescindir de la teoría pura como su base.

No debe confundirse la teoría pura del Derecho con una ciencia de "lo que debe ser" en tanto que "lo que debe ser moralmente" ni tampoco con una ciencia de "lo justo". Las nociones relativas a lo justo y a la justicia se hallan fundadas en la teoría pura del Derecho. La universalidad de ésta es distinta de la universalidad de un supuesto "Derecho natural", el cual es —caso de admitirse— un estado de hecho y no de "puro derecho".

Obras teóricas principales: *Über Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Méthode*, 1911 (*Sobre los límites entre el método jurídico y el sociológico*). — *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Théorie des Marxismus*, 1920, 2* ed., 1923 (*Socialismo y Estado. Investigación sobre la teoría política del marxismo*). — *Rechtswissenschaft und Recht*, 1922 (*Ciencia del Derecho y Derecho*). — *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 2* ed., 1923 (*Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado*). — *Marx oder Lassalle?*, 1924. — *Allgemeine Staatslehre*, 1925 (trad. esp.: *Teoría general del Estado*, 1934). — *Grundriss einer allgemeinen Theorie des Staates*, 1926 (trad. esp.: *Compendio esquemático de una teoría general del Estado*, 1928). — *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, 1928 (trad. esp.: *La idea del Derecho natural y otros ensayos*, 1948). — *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 2* ed., 1928 (*El concepto sociológico y el concepto jurídico del Estado*). — *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2* ed., 1929 (trad. esp.: *Esencia y valor de la democracia*, 1935). — "Théorie générale du Droit international public. Problèmes choisis", *Académie de droit international*, Recueil des cours, XLII (1932), parte iv, págs. 116-351. — *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, 1934 (trad. esp.: *La teoría pura del Derecho*, 1933; otra trad.: *La teoría pura del Derecho. Introducción a la problemática científica del Derecho*, s/a. [1941]. — *Law and Peace in International Relations*, 1942 (trad. esp.: *Derecho y paz en las relaciones internacionales*, 1943). — *El contrato y él tratado, analizados desde el punto de vista de la teoría pura del Derecho*, 1943. — *Society and Nature: A Sociological Inquiry*, 1943. — *Peace through Law*, 1944 (trad. esp.: *La paz por medio del Derecho*, 1946). — Observemos que la *Allgemeine Staatslehre* y la *Reine Rechtslehre* han sido reelaboradas en la trad. de Anders Wedberg: *General Theory of Law and State*, 1945.

De las numerosas obras sobre K. y la "escuela de Viena" citamos: Luis Recaséns Siches, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, 1929, págs. 108-64. — Wilhelm Jöckel, *H. Kelsens rechtstheoretische Méthode*, 1930. — Tommaso Antonio Castiglia, *Stato e diritto in H. K.*, 1932. — Luis Legaz y Lacambra, *K. Estudio crítico de la teoría pura del Derecho y del Estado de la Escuela de Viena*, 1933. — Renato Trêves, *Il fondamento filosófico della dottrina pura del diritto di H. K.*, 1934 [separata de *Átti della R. Ac. delle Scienze di Torino*]. — Ataúlfo Fernández Llano, *Teoría general del Estado: la teoría normativista de K.*, 1937. — W. Ebenstein, *Die rechtsphilosophische Schule der reinen Rechtslehre*, 1938. Trad. inglesa por el autor, con muchas adiciones y correcciones: *The Pure Theory of Law*, 1945. — Georges Man, *L'Ecole de Vienne et le développement du droit des gens*, 1938. — Raúl Rangel Frías, *Identidad del Estado y Derecho en la teoría jurídica de H. K.*, 1938. — Eduardo Pallares, *El derecho deshumanizado*, 1941. — P. L. Zampetti, *Metafisica e scienza del diritto nel K.*, 1956.

KEYNES (JOHN MAYNARD) (1883-1946) nac. en Cambridge, estudió en el King's Collège de la misma Universidad y fue posteriormente nombrado "Fellow". Keynes ejerció varios cargos en el Servicio Civil y fue representante del Tesoro y delegado de su país en la Conferencia de París después de la primera guerra mundial, pero renunció por desacuerdo con el sistema de reparaciones propuesto para Alemania. Sus meditaciones sobre este problema dieron origen a su resonante obra sobre las consecuencias económicas de la paz (*The Economie Consequences of Peace*, 1919). La importancia de esta obra sólo puede ser comparada con la que dedicó once años después a la teoría general del empleo, del interés y del dinero (*The General Theory of Employment, Interest, and Money*, 1930), obra que ha influido grandemente en algunas de las teorías económicas contemporáneas. Las ideas de Keynes acerca de la elevación del nivel de vida y del poder adquisitivo, el pleno empleo, el aumento de producción y la expansión económica han circulado mucho, sobre todo en Occidente, en los dos últimos decenios.

Aquí nos interesa más particularmente la contribución de Keynes al problema de la probabilidad (VÉASE), expuesta en su tratado titulado *A Treatise on Probability* (1921, nueva ed., 1962, con introducción por N. R. Hanson). El autor se reconoce en él influido por G. E. Moore, por B. Russell y, en general, por el espíritu de Cambridge, ligado a la tradición empirista británica. Según Keynes, la probabilidad se refiere al grado de creencia que racionalmente puede tenerse de ciertas condiciones; la probabilidad es definida como una *relación* entre dos series de propo-

siciones por la cual, conocida la primera serie, atribuimos a la segunda un cierto grado de creencia racional. No se puede decir, pues, que una proposición es probable, a menos que se entienda esto como un modo abreviado de enunciar el citado aspecto relacional. Lo que se califica de certidumbre aparece así como el máximo de probabilidad. Keynes ha sometido a crítica el principio de indiferencia (VÉASE) o "razón insuficiente" (v.), pero ha indicado que este principio puede admitirse si se hace más preciso de lo que aparece en las formulaciones habituales. Esto significa que para Keynes no todas las probabilidades son numéricas. Keynes ha criticado asimismo la teoría frecuencial de la probabilidad o teoría según la cual la probabilidad se define por la frecuencia estadística, pero ha indicado a la vez que esta concepción contiene importantes elementos de verdad que la hacen plausible una vez purificada de sus errores y de sus imprecisiones. La teoría finalmente propuesta por Keynes es la que califica de "teoría constructiva", destinada a establecer las reglas por medio de las cuales pueden compararse las probabilidades de diferentes argumentos, y pueden sistematizarse los procesos de inferencia probable (o, en su límite, inferencia cierta), esto es, ciertas relaciones lógicas entre las premisas y las conclusiones.

Otras obras del autor: *Indian Currency and Finance*, 1913. — *A Revisión of the Treaty*, 1922 (se refiere al tratado de Versalles). — A *Tract on Monetary Reform*, 1923. — *A Short View of Russia*, 1925. — *The End of Laissez-Faire*, 1926. — *A Treatise on Money*, 1930.

La mayor parte de las obras sobre Keynes versan sobre sus teorías económicas. La teoría (o teorías) de la probabilidad de Keynes son expuestas y discutidas sobre todo en cierto número de obras contemporáneas sobre Probabilidad (v.) e Inducción (v.).

Biografía de K.: R. F. Harrod, /. *M. K.*, 1951 (trad. esp., 1958).

KEYSERLING (CONDE [GRAF] HERMANN) (1880-1946), nac. en Könno (Kaunas; en ruso: Kovno), Lituania. Después de estudiar ciencias naturales en Ginebra, Heidelberg y Viena, estudió filosofía en Berlín. En 1920 fundó en Darmstadt una "Escuela de la Sabiduría" (*Schule der Weisheit*) cuyos ideales defendieron las dos publicaciones periódicas mencionadas en la bibliografía del presente artículo. Keyserling pasó gran parte de su vida viajando y dando conferencias; así conoció no sólo toda Europa y Norte y Sudamérica, sino también muchos países de Oriente. De casi todos los países por donde viajó ofreció descripciones e interpretaciones de sus culturas; de algunos países —Europa en general; Estados Unidos; Sudamérica— trató con detalle en libros especiales a ellos dedicados. Durante un tiempo la figura de Keyserling fue tan célebre, o más célebre aun, que su obra, la cual puede considerarse en gran parte como una manifestación de su personalidad.

Keyserling se opuso al atomismo mecanicista y, en general, al intelectualismo, en nombre de una especie de "primado de la vida y de la creación" en donde se rastrean influencias de Bergson, Simmel, Dilthey y otros autores "vitalistas". La "vida" de la cual habla Keyserling no es, sin embargo, o no es exclusivamente, la vida biológica, ni tampoco una hipóstasis metafísica: es una síntesis de momentos opuestos que encarnan en la existencia personal del hombre. Leyes reales y leyes ideales encuentran su unidad en la vida humana, la cual no es un objeto, sino un impulso creador. Este impulso creador da lugar a un "conocimiento creador", el cual se manifiesta con particular vigor en la obra de arte, pero puede —y, según Keyserling, debe— manifestarse asimismo en el pensamiento científico y, desde luego, en el filosófico. Ahora bien, el hombre no es una entidad abstracta, sino una realidad que se manifiesta de muy diversas formas a través de las innumerables creaciones culturales en la entera superficie del planeta y en el curso de la historia. Conocer el hombre creadoramente y conocer su experiencia cósmica requiere, por consiguiente, adentrarse en dichas creaciones culturales e interpretarlas. El verdadero conocedor del hombre es el que entra en contacto directo con lo que el hombre vive, y el que procura entender lo más directamente posible lo que el hombre ha vivido en su historia.

Una de las nociones capitales del pensamiento de Keyserling —si no la noción capital— es la de "sentido" (*Sinn*). El interés de Keyserling por diversas culturas orientales es una consecuencia del modo como entendió dicha noción. Al mismo tiempo, su contacto con tales culturas le ayudó a precisar y profundizar la noción de sentido. Se puede hablar, así, de un "orientalismo" en Keyserling, siempre que se entienda por él un esfuerzo por "rehabilitar" la percepción del "sentido", que en muchos pueblos orientales está todavía vivo y que parece en trance de desaparecer en Occidente a causa de lo que Keyserling consideraba como la progresiva y peligrosa mecanización e intelectualización del hombre occidental. La civilización actual —especialmente la occidental o la influida por la occidental— es, según Keyserling, resultado de cierto número de tendencias que, al elevar por encima de todos el ideal de la ciencia (o, mejor dicho, de una cierta interpretación de la ciencia), ha descuidado e ignorado el sentido. Pero el sentido solamente puede descubrirse por medio de una intuición peculiar, por una hermenéutica de los símbolos y de los mitos. La inteligencia, que pretende abarcar la realidad, es para Keyserling, como para Bergson, el instrumento que solamente permite medirla. El sentido, que no es tanto definido como intuido y, sobre todo, interpretado, es, en cambio, lo que el oriental ha aportado de eterno a la cultura humana. Una compenetración del espíritu oriental con el occidental sería, así, lo único que podría proporcionar al hombre el descubrimiento de su personalidad verdadera, de las fuerzas telúricas que obran en el fondo íntimo y radical de la persona. Por eso Keyserling propugna un conocimiento que, en vez de subordinarse unilateralmente a la medida, se oriente primordialmente hacia el sentido. Y por eso también propugna una hermenéutica de las expresiones que, en verdad, no sea tampoco una hermenéutica cerrada, pues lo característico del sentido es el no ser ni un simple hecho ni una mera hipóstasis o una realidad cuyo ser sea el "ser en sí misma". El sentido es, en rigor, un mundo esencialmente abierto, que consiste fundamentalmente en su abertura constante, en un proceso creador —y expresivo— interminable. De ahí que el sentido, siendo la realidad, no sea únicamente la realidad que "hay", sino más bien la realidad que puede haber; el sentido es, en el fondo, el

verdadero principio, el fundamento de todo ser y de todo devenir.

Obras: *Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie*, 1906 (*La trama del mundo. Ensayo de una filosofía critica*). — *Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschliche Vorstellungswelt*, 1907 (*Inmortalidad. Crítica de las relaciones entre el acontecer natural y el mundo de las representaciones humanas*). — *Prolegomena zur Naturphilosophie*, 1910. — "Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie", *Logos*, III (1912), 59-79. — *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, 1919 (trad. esp.: *Diario de viaje de un filósofo, 2 vols.*, 1929). — *Philosophie als Kunst*, 1920 (*La filosofía como arte*). — *Schöpferische Erkenntnis*, 1922 (trad. esp.: *El conocimiento creador*, 1930; t. I de: *La filosofía del sentido*). — *Politik, Wirtschaft, Weisheit*, 1922 (*Política, Economía, Sabiduría*). — *Menschen als Sinnbilder*, 1926 (trad. esp.: *Hombres simbólicos*, 1940). — *Die neuentstehende Welt*, 1926 (trad. esp.: *El mundo que nace*, 1934). — *Wiedergeburt*, 1927 (trad. esp.: *Renacimiento*, 1931). — Das *Spektrum Europas*, 1928 (trad. esp.: *Europa. Análisis espectral de un continente*, 1929. — *Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt*, 1930 (trad. esp.: *Norteamérica libertada*, 1931). — *Südamerikanische Meditationen*, 1932 (trad. esp.: *Meditaciones sudamericanas*, 1933). — *La vie intime*, 1933 (trad. esp.: *La vida íntima*). — *La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit*, 1934. — *Sur l'art de la vie*, 1936. — *Das Buch vom persönlichen Leben*, 1936 (*El libro de la vida personal*). — *De la souffrance à la plénitude*, 1938 (trad. esp.: *Del sufrimiento a la plenitud*, 1947). — *Betrachtungen der Stille und Bessinlichkeit*, 1941 (*Consideraciones surgidas en la calma y en la meditación*). — *Gedächtnisbuch*, 1948 [incluye: "Vom spirituellen Aufbau Europas", "Ueber die Schule der Weisheit", "Weite tut not", "Erneuerung aus dem Ursprung"]. — *Reise durch die Zeit*, 2 vols., 1948-1958 (trad. esp.: *Viaje a través del tiempo, 2 vols.*, 1949-1951). — *Kritik des Denkens. Die Erkenntniskritischen Grundlagen der Sinnesphilosophie*, ed. por el Keyserling-Archiv, 1948 (*Crítica del pensamiento. Los fundamentos epistemológicos de la filosofía del sentido*). — *Philosophische Wechselgespräche: I. Ewiges Werden; II. Mysterien*, 1954 (*Diálogos filosóficos. I. Devenir eterno; II. Misterios*). — Edición de obras completas: *Die gesammelten Werke*, 6 vols., a cargo del Keyserling-Archiv (desde 1958). — Las publicaciones periódicas órganos de la "Escuela de la Sabiduría" son *Der Weg zur Vollendung. Mitteilungen der Schule der Weisheit*. Darmstadt, desde 1920; *Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit*. Darmstadt: I, 1919; II, 1920; III, 1921; IV, 1923; V, 1924; VI, 1925; VII, 1926; VIH, 1927. — En 1920 se fundó una "Sociedad Keyserling" (Keyserling-Gesellschaft für freie Philosophie); después de haber interrumpido sus actividades durante muchos años, resurgió, con el mismo nombre, en Wiesbaden, en 1948. — Autoexposición del pensamiento de Keyserling en: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, IV (1923). — Véase P. Feldkeller, *Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Uebersinnlichen. Die Erkenntnisgrundlagen des Reisetagebuchs eines Philosophen*, 1922. — W. Vollrath, *Graf Keyserling und seine Schule*, 1923. — H. Adolph, *Die Philosophie des Grafen Keyserling*, 1927. — Maurice Boucher, *La philosophie de H. von Keyserling*, 1927. — M. G. Parks, *Introduction to K.*, 1934. — Vicente N. Ortiz, *Keyserling y la escuela de la Sabiduría*, 1948.

KIERKEGAARD (S0REN [AABYE]) (1813-1855), nacido en Copenhague, empezó en 1830 sus estudios de teología en la Universidad de la misma ciudad y los terminó en 1841 con su tesis de Maestro de Artes sobre el concepto de ironía (véase bibliografía). Hacia 1835 Kierkegaard experimentó lo que llamó "un gran terremoto" — la sospecha de que la profunda melancolía de su padre, de la que el hijo se hizo a menudo reflejo, se debía a alguna profunda lacra moral, y que la Providencia había maldecido a toda la familia Kierkegaard. Esta sospecha pareció confirmarse por la muerte en poco tiempo de todos los miembros de la familia con excepción del padre, del propio S0ren y del hermano mayor de éste. Alejado de su padre, se reconcilió con éste al oírle la confesión de que cuando era muchacho había maldecido a Dios. En 1838 Kierkegaard experimentó una profunda experiencia religiosa, que lo condujo a intensificar su dedicación a los problemas religiosos. Importante en la vida de Kierkegaard fue el episodio de su amor por Regina Olsen, a quien conoció en 1837, cuando Regina tenía 14 años, y con quien se comprometió, pero rompiendo con ella en 1841 por considerar que nunca podría llevarla al matrimonio sin revelarle "su secreto" — lo que iba a llamar "su cruz privada", *det Sarlige Kors*, y "la astilla en la carne", *Paelen i Kjödet*. A fines del mismo año de 1841 Kierkegaard fue a Berlín, donde escuchó las lecciones de Schelling. En 1843 publicó *O lo uno o lo otro*, obra compuesta como un mensaje cifrado a Regina — a la cual se sentía todavía de algún modo atado. Sucedieron a dicha obra casi inmediatamente *La Repetición y Temor y Temblor*, ambos aparecidos a fines de 1843. Desde este momento no cesó la actividad literaria de Kierkegaard. Por un lado, emprendió una polémica contra el hegelianismo, que era objeto de constante comentario y discusión en Copenhague, y en cuyas sutilezas había sido introducido por el teólogo Hans Martensen en la Universidad. Según Kierkegaard, los teólogos hegelianos se ocupaban de lo universal, menospreciando lo individual, subjetivo y concreto. Las *Migajas filosóficas* (llamadas a veces *Fragmentos filosóficos*), *El concepto de la angustia* (ambos publicados en 1844) culminaron en el voluminoso ataque que figura en la *Apostilla a las Migajas filosóficas*, que apareció en 1846. Por otro lado, emprendió el mismo año de 1846 una agria campaña contra P. L. Møller, que había reseñado poco favorablemente sus *Estadios en el camino de la vida*, publicados en 1845 y en donde formuló claramente la doctrina de los tres niveles de conciencia, el estético, el ético y el religioso, a que nos referiremos luego. Kierkegaard salió vencedor de la polémica, pero fue también objeto de risa y ridículo. Jorobado y algo deforme —tenía una pierna más larga que otra—, la figura física de Kierkegaard se convirtió en objeto de comentario callejero. Finalmente, había comenzado ya en 1843 a publicar una serie de *Discursos edificantes* que continuó con los *Discursos cristianos* (1848), Los *lirios del campo y las aves del cielo* (1849) y otros trabajos similares en los cuales atacó violentamente a la Iglesia luterana danesa oficial y sus representantes, presentándolos como una especie de "cristianismo diluido". Después de una nueva experiencia religiosa, en 1848, que lo llevó a considerarse el elegido de Dios para

defender la fe, si era preciso pagando el precio del ridículo y del martirio, Kierkegaard atacó con más violencia que nunca "la cristiandad" en nombre del "cristianismo". Los ataques de Kierkegaard se hicieron especialmente virulentos cuando, al fallecer el obispo Mynster, el antiguo maestro de Kierkegaard Hans Martensen alabó al fallecido. Especialmente importantes son en este respecto los artículos publicados en *La Patria* (*Faedrelandet*) y los cuadernos de *El Instante* (llamado también *El Momento: Øjebliket*), a fines de 1854 y durante el año 1849; el Nº 10 de dichos *Cuadernos* estaba ya preparado y a punto de salir cuando Kierkegaard sufrió un ataque de parálisis y falleció en el hospital.

El espacio dedicado a una biografía de Kierkegaard en cualquier exposición del pensamiento de este filósofo no es espacio perdido: la biografía de Kierkegaard es parte integrante de la filosofía de Kierkegaard, como para el propio Kierkegaard la biografía de cualquier filósofo. Para una adecuada exposición de la filosofía de Kierkegaard habría que considerar juntamente la biografía, el contenido esencial de las obras por él publicadas —en muchos casos bajo distintos pseudónimos— y el *Diario* que escribió durante muchos años. Aquí no podremos hacer sino esquematizar algunas de las ideas de Kierkegaard y pedir al lector que tenga en cuenta, por lo menos implícitamente, el trasfondo biográfico de estas ideas. Por lo demás, nos referiremos principalmente a las ideas filosóficas, aun cuando estas ideas están sumidas en la mayor parte de los casos en lo que puede llamarse "pensamiento religioso" más bien que filosofía.

Característico del pensamiento de Kierkegaard ya desde el principio fue la oposición al sistema y la hostilidad a las fórmulas — bien que, paradójicamente, y como sucede con frecuencia en este tipo de pensadores, su influencia se haya ejercido sobre todo por medio de ciertas bien remachadas fórmulas. Así, por ejemplo, la fórmula de los "tres estadios": el estético, el ético y el religioso. O bien la fórmula —que parece por lo demás incompatible con la anterior— de "o lo uno o lo otro". O la fórmula: "contra la filosofía especulativa, la filosofía existencial". Etc., etc. Sin embargo, Kierkegaard podría alegar que lo que aparece como una fórmula es el resultado del movimiento mismo de la existencia, la expresión de la subjetividad. Por tanto, que tal pensamiento haya influido sobre toda a través de ciertas fórmulas no significa que consista en éstas. En todo caso, las fórmulas deben usarse sólo como señales que indican el camino a seguir.

Los "tres estadios" de que hemos hablado se hallan en diferente medida en las obras de Kierkegaard, las cuales han sido inclusive "clasificadas" de acuerdo con su mayor o menor tendencia a subrayar uno de los "estadios": el estético al principio; el ético, luego; el religioso, finalmente. Cada uno de los estadios es un modo de ser de la existencia humana — un modo de ser, además, "elegido" por el sujeto y al cual el sujeto "se compromete". Como el estadio ético parece la negación del estético, y el religioso la negación del ético, puede pensarse que nos encontramos ante una tríada de carácter hegeliano regida por leyes dialécticas. Ahora bien, aun cuando en su oposición al hegelianismo Kierkegaard haya absorbido más de éste de lo que él mismo creyó, debe reconocerse que la tríada en cuestión es dialéctica en un sentido no idéntico al hegeliano. Por un lado, se trata de elección y no de determinación racional. Por otro lado, no hay síntesis en el sentido hegeliano. Los tres estadios, ha escrito Kierkegaard en su *Apostilla*, "no se distinguen entre sí abstractamente, como lo inmediato, lo mediato y la síntesis de ambos, sino más bien concretamente, en determinaciones existenciales, como disfrute-perdición; acción-triunfo; sufrimiento". Además, en los estadios se dan alternativas: la alternativa entre lo estético y lo ético en las primeras obras; la alternativa entre lo ético y lo religioso, o entre lo estético-ético y lo religioso en las últimas obras. Por tanto, si hay alguna "ley" que rige las relaciones entre los tres estadios es la ley de la alternativa: o lo uno o lo otro. Es una alternativa existencial y no racional en cuanto que tiene lugar en la vida concreta. Es también una alternativa que exige un "salto" (v.). Nos referiremos a éste luego, al hablar del "paso" de lo ético a lo religioso, donde el "o lo uno o lo otro" se manifiesta con vigor máximo. Por el momento destacaremos el aspecto existencial de toda fórmula y todo concepto en Kierkegaard.

Este aspecto existencial aparece vividamente cuando se considera que para Kierkegaard la existencia no depende de la esencia, como si la primera fuese una especificación de la segunda. La esencia es ideal; por eso es pensable y definible. La existencia no es ideal, sino real; por eso es indefinible y, en alguna medida, no pensable. Si la existencia fuese definible, no sería existencia, sino esencia. Contra lo que Hegel afirmaba no hay equivalencia entre el ser y la razón, la realidad y el pensamiento. La verdad no es el "puro pensamiento": la verdad es la subjetividad. Esta subjetividad ha sido descrita por Kierkegaard de muy diversas maneras. La más reiterada es la que consiste en destacar en la verdad como existencia subjetiva los motivos de la desesperación, la angustia, el temor y el temblor, la vivencia del pecado, la conciencia de la propia nihilidad, el carácter completamente concreto, "instantáneo" e histórico, etc., etc. El hombre puede muy bien tratar de descartar estos motivos, objetivarlos y explicarlos, pero lo que hace entonces es, en rigor, huir de sí mismo, tratando, a la manera pascaliana, de "distraerse". En este sentido, el conocimiento —el conocimiento en tanto que ensayo de objetivación— es una "distracción". Es común y frecuente que el hombre se oculte a sí mismo en la persecución de la felicidad, en la complacencia en lo estético, y hasta en la "buena conciencia" de lo ético. Es no menos común y frecuente que el hombre trate de evitar toda "decisión" o bien equipare la decisión a una elección de bienes o de cosas. Pero la decisión, si es una elección, lo es de sí mismo. En esta elección no se resuelven problemas, sino que se afrontan paradojas. Los problemas pueden resolverse mediante "síntesis" al modo hegeliano; las paradojas solamente pueden afrontarse mediante la elección irremediable de "lo uno o lo otro". Cuando el hombre procede de este modo, la filosofía no es una especulación, sino que es un modo de ser incluido en el propio sujeto.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Kierkegaard no se interesaba realmente en sustituir la ontología de Hegel por otra "ontología", como han hecho algunos de los filósofos llamados "existencialistas". El problema capital de Kierkegaard —si

puede seguir hablándose de problema— es de carácter religioso, y específicamente de carácter cristiano. Su oposición a la Iglesia oficial es la oposición de la vivencia polémica del cristianismo contra el simple "pensamiento cristiano". Esta vivencia es la vivencia —y certidumbre— de la fe. Es una certidumbre muy peculiar, porque corresponde a una incertidumbre objetiva. Se halla, además, y sobre todo, suspendida de una paradoja, que es *la* paradoja por excelencia: la paradoja del cristianismo. Se trata de un absurdo. En efecto, la realidad de la subjetividad consiste en su finitud. Pero esta realidad depende de una infinitud que, como tal, parece puramente "esencial": la infinitud de Dios. Cómo conciliar las dos, es la gran paradoja. Para afrontarla es menester "suspender lo ético" y entregarse por completo a lo religioso, es decir, a lo "existencial". Ahora bien, semejante entrega no engendra la tranquilidad, sino lo contrario. La eternidad e infinitud de Dios es a la vez absolutamente real y absolutamente incomprensible. Por eso no se puede propiamente "hablar de Dios", es decir, formular una teología. La teología es una objetivación de Dios, como la dialéctica es una objetivación del mundo. Debe cambiar, pues, el mismo lenguaje que el hombre emplea. Lo que se impone no es la razón, sino el ruego, y hasta la imprecación. La filosofía habla por boca de Job. Entre Dios y el hombre hay una distancia infinita: un abismo. Por otro lado, nada hay más cercano al hombre que Dios — el Dios cristiano, se entiende, el Dios que se ha hecho Hombre. Esta es la "paradoja absoluta: la de un Dios encarnado en la historia y que sobrepasa siempre a la historia.

Es difícil en este respecto llegar a conclusiones definitivas sobre la actitud de Kierkegaard. En sus textos, incluyendo los de fines de su vida, se hallan pasajes que parecen dar a entender que hay un modo de salvar la gran paradoja del cristianismo. Por ejemplo, en la elección del "momento" y del "instante" el hombre elige a la vez la eternidad, ya que ésta es repetición (VÉASE), no en el sentido de la reminiscencia platónica, sino en el sentido de una especie de eternización del instante. Por otro lado, encontramos otros pasajes en los cuales se rechaza toda mediación, en los que parece reconocer que ser cristiano es imposible para el hombre — el cual no puede ser hombre si no es cristiano. Pues Dios es absurdo, y el cristianismo es absurdo, y, sin embargo, no hay realidad fuera de este absurdo. Si se quiere abrazar la realidad hay, pues, que abrazar el absurdo y seguir el camino del sufrimiento en vez de seguir el camino de los que objetivan el sufrimiento — de "los demás". Pues sólo el primero es, según Kierkegaard, "*el* camino"; el segundo no es propiamente un camino, pues se limita a "dar vueltas alrededor".

La influencia de Kierkegaard ha sido muy grande en el existencialismo (v.) contemporáneo, por lo menos en ciertas formas del mismo. Se ha hablado asimismo de la influencia de Kierkegaard sobre Unamuno, pero a aunque éste habló muy a menudo de Kierkegaard y lo llamó "el hermano Kierkegaard", lo cierto es que los temas específicamente unamunianos fueron desarrollados por Unamuno antes de su "encuentro con Kierkegaard". Kierkegaard ha influido grandemente sobre la teología (v.) dialéctica y la llamada "teología de la crisis". Es asimismo importante la influencia de Kierkegaard sobre el *Sein und Zeit*, de Heidegger.

En las obras que K. publicó bajo pseudónimo indicamos éste antes del título entre corchetes.

Af en endnu Levendes Papirer, 1838 *(De los papeles de uno aún en vida)* [después del título el autor agregó]: "publicados contra su voluntad por S. K."; el "estar aun en vida" se refiere a la sorpresa de haber sobrevivido a la "maldición de la Providencia" a que nos hemos referido en el artículo]. — *Om begrebet Ironi, med hensyn til Sokrates,* 1841 *(Del concepto de ironía, principalmente en Sócrates)*. — [Victor Eremita], *Enten-Eller. Et Livs-Fragment,* 2 vols., 1843 *(O lo Uno o lo Otro. Un fragmento de vida).* [El vol. I incluye, entre otros otros escritos: "Diapsalmata"; "El reflejo de la tragedia clásica en la moderna"; "El primer amor"; "Diario del seductor". El vol. II incluye: "El valor estético del matrimonio"; "Equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad". El vol. I contiene escritos del estadio 'A' (estético); el vol. II, escritos del estado 'B' (ético)]. — [Constantino Constantius], *Gjentagelsen,* 1843 *(La repetición)*. — [Johannes de silentio], *Frygt og Baeven,* 1843 *(Temor y temblor).* — [Johannes Climacus], *Philosophiske Smuler eller En smule Philosophie,* 1844 *(Migajas filosóficas o una filosofía en una miaja)*. — [Vigilius Haufniensis], *Bebreget Angest,* 1844 *(El concepto de la angustia)*. — [Hilarius Bogleinder ('Bogleinder' — 'encuadernador'), ed.], *Stadier pa Livets Vej,* 1845 *(Estadios en el camino de la vida)* [incluye: *"In vino ventas"*, relato por Afham ('af ham' = 'por él') de discursos pronunciados por Constantinus Constantius, Victor Eremita, "el Seductor", etc.; "¿Culpable o no culpable?", por Frater Taciturnus]. — [Johannes Climacus], *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler,* 1846 *(Apostilla incientífica conclusiva a las "Migajas filosóficas")*. — *Kjerlighedens Gjerninger,* 1847 (Las *obras del amor)* [comentarios a San Pablo]. — *Lilien pâ marken of fuglen under himlen,* 1849 (Los *lirios del campo y las aves del cielo).* — [Anti-Climacus], *Sygdommen til Doeden,* 1849 (La *enfermedad mortal).* — [Anti-Climacus], *Indøvelse i Christendom,* 1850 *(Entrenamiento para el cristianismo)*. — *0jeblikket (El Momento),* 10 cuadernos Nos. 1 a 10, desde 24 de mayo a octubre de 1955.

Postumamente se publicaron: *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed,* 1859 [escrito en 1848] *(El punto de vista de mi obra como autor)*. — *D0mmer selv! — Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet,* 1876 [escritos en 1851-1852] *(Júzgaos a vosotros mismos — Para el examen de sí mismo recomendado a los contemporáneos)*.

A las obras citadas hay que agregar la serie de los *Discursos edificantes (Dos discursos edificantes* [1843], *Tres...* [1843], *Cuatro...* [1843], *Dos...* [1844], *Tres...* [1844], *Cuatro...* [1844], Un... [1850]); los *Discursos edificantes en varios espíritus* (1847); los *Discursos cristianos* (1848); unos *Prefacios* (1844); la serie de artículos en *Faedrelandet (La Patria)* del 18 de diciembre 1854 al 26 mayo 1855, y diversos escritos menores. Importante para el conocimiento de K. es su extenso *Diario,* publicado postumamente en varias ediciones.

Edición de obras: *Samlede Vaerker,* 14 vols. [con vol. 15 de Indices], 1901-1906, ed. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, 2» ed., 1920-1931. Nueva ed., 1961 y sigs., ed. N. Thulstrup. La más completa edición de *Papirer* es la de P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, 20 vols., 1909-1948. Debe compararse en parte con los *Afterladte Papirer,* 8 vols., ed. H.

P. Barfod (3 vols.) y H. Gottsched (5 vols.), 1869-1891.

Hay numerosas traducciones al esp. de obras de K.; algunas de estas trads. lo son de partes de obras mayores ("Diapsalmata"; "Diario del Seductor"), otras lo son de obras enteras (*El concepto de la angustia).* No todas las trads. al esp. lo son directamente del danés; muchas son del alemán y otras del francés o del italiano. La Editorial Guadarrama (Madrid) ha comenzado la publicación de una traducción del danés de "Obras y papeles de S. K." a partir de 1961.

Hay muchas bibliografías de K.: F. T. Brecht (1931), A. Kabell (1948); Jens Himmelstrup y K. Birket-Smith (1960). Remitimos a la breve de R. Jolivet (1948), en vol. 4 de *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* ed. I. M. Bocheński.

Hay también muchas biografías de K., así como obras en las cuales se da una interpretación del pensamiento de K. a la luz de su vida; citamos solo: E. Przywara, S. J., Das *Geheimnis Kierkegaards,* 1929.—Theodor Haeckner, *K.,* 1937 (trad. esp.: *K.,* 1948). — Id., íd., *Der Buckel Kierkegaards,* 1947 (trad. esp.: *La joroba de K.,* 1948). _ Walter Lowrie, *K.,* 1938. — Id., íd., *A Short Life of K.,* 1958. — R. Magnussen, *S. K. set udefra,* 1942. — Id., íd., *Det Saerlige Kors,* 1942. — Pierre Mesnard, *Le vrai visage de K.,* 1948. — H. V. Martin, *K., the Melancholy Dane,* 1950.

La bibliografía sobre el pensamiento de K. es inmensa; sólo en danés hay docenas de títulos (V. Kuhr, *K.-Studier,* 3 vols., 1912-1918. — Frithiof Brandt, *Der unge S. K.,* 1929; Id., íd., S. *Kierkegaards udødelige tanker,* 2 vols., 1943. — E. Geismar, *S. K.,* 2 vols., 1926-1928, etc., además de los títulos publicados por la "Sociedad Kierkegaardiana" [F. J. Billeskov, V. Christensen, etc.]). La mayor parte de las obras sobre K. se refieren asimismo a cuestiones biográficas. A continuación seleccionamos algunos títulos:

A. Bhärtold, *Noten zu* S. *Kierkegaards Lebensgeschichte,* 1876. — Id., íd., *Die Bedeutung der ästhetischen Schriften Kierkegaards,* 1879. — Id., íd., *Aus und über S. K.,* 1880. — Id., íd., *Zur theologischen Bedeutung Kierkegaards,* 1880. — Id., íd., *Die Wendung zur Wahrheit,* 1885. — Id., íd., S. *Kierkegaards Persönlichkeit,* 1886. — Id., íd., *Ein Geleitbrief für S. Kierkegaards 'Ein Bischen Philosophie',* 1890. — Harald Høffding, *K.,* 1892 (trad. esp.: *K.,* 1930, 2ª ed., 1949). — G. Niedermayer, S. K. und *die Romantik,* 1909. — Th. Haeckner, *K. und die Philosophie der Innerlichkeit,* 1913. — Th. Bohlin, S. *Kierkegaards etiska askadning med sarskild hänsyn till bregreppet "den enskilde",* 1918 (trad. alemana: S. *Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart,* 1923). — Id., íd., *Kierkegaards Leben und Werden. Kurze Darstellung auf Grund der ersten Quellen,* 1927. — Id., íd., *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang,* 1927.—C. Schrempf, S. *Kierkegaard,* 2 vols., 1927-1928. — H. Seifert, *Die Konkretion des Daseins bei Kierkegaard,* 1929 (Dis.). — H. Diem, *Philosophie und Christentum bei Kierkegaard,* 1929. — W. Ruttenbeck, S. *Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk,* 1929. — E. Geismar, *S. Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller,* 1929. — M. Thust, *S. Kierkegaard, der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivitat,* 1931. — E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien,* 3 vols., 1930-1933. — L. Richter, *Der Begriff der Subjektivitat bei Kierkegaard,* 1934. — A. Dempf, *Kierkegaards Folgen,* 1935. — K. Fischer, *Die Nullpunkt-existenz dargestellt an der Lebensform Kierkegaards,* 1933. — E. L. Allen, *K., His Life and Thought,* 1935. — Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (trad. del ruso, 1936; trad. esp.: *Kierkegaard y la filosofía existencial,* 1948). — E. Geismar, *Lectures on the Religious Thought of S. Kierkegaard,* 1937. — Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes,* 1938, 2* ed., 1949. — Régis Jolivet, *Introduction à Kierkegaard,* 1946 (trad. esp.: *Introducción a Kierkegaard,* 1950). — T. H. Croxall, *Kierkegaard Studies,* 1948. — David F. Swenson, *Kierkegaardian Philosophy in the Faith of a Scholar,* 1949. — G. Masi, *La determinazione délia possibilità dell'Esistenza in Kierkegaard,* 1949. — Reidar Thomte, *Kierkegaard's Philosophy of Religion,* 1948. — A. Rivero Astengo, *Kierkegaard, el buscador de Dios,* 1949. — H. Diem, *Die Existentialdialektik von S. Kierkegaard,* 1953. — James Collins, *The Mind of K.,* 1953 (trad. esp.: *El pensamiento de K.,* 1958 [Breviarios, 140]). — P. Mesnard, *Kierkegaard. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie,* 1954. — M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence,* 1954. — J. S10k, *Die Anthropologie Kierkegaards,* 1954. — A. Paulsen. S. *K., Deuter unserer Existenz,* 1955. — J. Wahl, *Kierkegaard* (trad. esp., 1956, en la serie "Filósofos", X, dirigida por V. Fatone). — N. Abbagnano, F. Battaglia *et al., Studi Kierkegaardiani,* 1957, ed. C. Fabro. — George Price, *The Narrow Pass: A Study of Kierkegaard's Concept of Man,* 1963.

KILWARDBY (ROBERTO). Véase ROBERTO KILWARDBY.

KIRCHER (ATHANASIUS) (1602-1680), nac. en Geisa, en las cercanías de Fulda (Hesse, Alemania), estudió en el Colegio de Jesuitas de Fulda y pasó su noviciado en Maguncia. Durante un tiempo fue profesor de filosofía, matemáticas y lenguas orientales en Maguncia. En 1631 se trasladó a Aviñón, y en 1635 a Roma, en cuyo "Collegio Romano" profesó matemáticas.

El Padre Kircher fue muy celebrado en su época por la amplitud de su saber y por sus investigaciones matemáticas y filológicas; en estas últimas utilizó sus conocimientos del copto y del chino. Desde el punto de vista filosófico es importante especialmente su esfuerzo para sentar las bases de un "lenguaje universal" (véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA). Muy interesado en el *Ars magna* de Lulio, que le había dado a conocer el Padre jesuita español Sebastián Izquierdo, Kircher bosquejó una "caracterología" o sistema de "caracteres" consistente en 54 columnas conteniendo 30 términos cada una. El número de la columna y el número de orden en cada columna determinaban el término a usar. Cada columna era un elemento del "alfabeto universal". Kircher pretendía con ello establecer un vocabulario básico en términos del cual pudieran formularse todas las proposiciones. Kircher trató asimismo de bosquejar una "criptografía" que permitiese traducir automáticamente uno de los cinco idiomas siguientes —latín, español, italiano, francés, alemán— a cualquier otro de los cuatro. Las ideas de Kircher al respecto se fundaban en la univocidad de las expresiones fundamentales, sin la cual estimaba que no era posible la ciencia. Leibniz estimó altamente los esfuerzos de Kircher, a pesar de considerarlos insuficientes para la formación de una *characteristica universalis* (*v.*).

Entre las numerosas obras de K. mencionamos: Ars *Magnesia, hoc est disquisitio... de natura, viribus et prodigiosis effectibus Magnetis,* 1631. — *Spécula Melitensis Encyclica,* 1638 [proponiendo una máquina de calcular]. — *Lingua Aegyptiaca restituta,* 1643 [ensayo de descifrar los jeroglí-

fieos egipcios]. — *Ars magna LUCÍS et Umbrae in decem libros digesta*, 1646. — *Oedipus Aegypticus. hoc est universalis doctrinae hieroglyphycae instauratio*, 1652-1655 [para descifrar los jeroglíficos egipcios]. — *Reductio linguarum ad unam... Novum inventum linguarum omnium ad unam reductarum*, 1660 [en que expone la "caracterología" antes aludida]. — *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria Arte detecta. Qua quivis... ómnibus linguis... scribere posse docetur*, 1663, 2ª ed., 1680 [en que expone la "criptografía" antes aludida]. — *Arithmologia, sive de abditis numerorum mt/steriis*, 1665. — *Mundus subterraneus, quo subterrestris mundi opificium universae denique naturae divitiae, abditorum effectuum causae demonstrantur*, 1665-1678. — *Ars Magna Sciendi in XII libros digesta; qua nova et universali methodo per artificiosum combinationum contextum de omni re proposita plurimis et prope infinitis rationibus disputan, omniumque summaria quaedam cognitio comparari potest*, 2 vols., 1669 [para un *ars universalis* y una *characteristica universalis*].

Véase K. Brischer, *A.K., Ein Lebensbild*, 1877 [Katholische Studien. Jahrgang, 3]. — P. Friedländer, "A.K. und Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte der Polyhistorie im XVIII. Jahr.", *Atti Pont. Accademia Romana di Archeologia*. Rendiconti (1937), 229-47. — J. Gutmann, A.K. 1602-1680, und dos *Schöpfungs- und Entwicklungsproblem*, 1938. — Joaquín Carreras y Artau, *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal*, 1946 [monog.], págs. 25-27.

KLAGES (LUDWIG) (1872-1956), nac. en Hannover, estudió filosofía y química en la Universidad de Munich, donde se doctoró en ciencias químicas. En 1905 fundó en Munich un "Seminar für Ausdruckskunde" (Seminario para el estudio de la expresión), que fue trasladado en 1919 a Kilchberg. En los trabajos llevados a cabo en este seminario. en numerosas conferencias y en publicaciones, Klages mostró constante interés por los problemas de la expresión, en psicología y en arte, y por las cuestiones relativas a caracterología y grafología. Todas las investigaciones al respecto de Klages se organizaron en una concepción metafísica, fundada en el llamado "primado del alma sobre el espíritu".

Según Klages, las expresiones en todas sus formas son manifestaciones de realidades anímicas; el estudio de las expresiones —los signos, los gestos, etc— revela la constitución anímica de los individuos, de los grupos humanos y de las épocas históricas. El fundamento del conocimiento humano es, pues, la ciencia de la expresión, sistematizada en una caracterología. Klages ha analizado los elementos componentes del carácter y ha encontrado que hay en todo carácter una naturaleza, constituida por impulsos de toda índole (los cuales se conjugan, oponen, neutralizan, etc.); una estructura, constituida por la afectividad, el temperamento y la capacidad de exteriorización; y una materia, formada por las llamadas "facultades", tales como la voluntad y la inteligencia. La combinación de los diversos elementos del carácter da lugar a diversos tipos caracterológicos.

Desde el punto de vista metafísico, la doctrina más importante de Klages es la que consiste en su proclamado antagonismo entre el alma (*Seele*) y el espíritu *(Geist)*, antagonismo insoluble, pues ni el alma parece poder absorber completamente el espíritu, ni el espíritu parece poder anular por completo el alma. Por otro lado, no hay ningún tercer término que sirva de síntesis a la oposición. Apoyándose en parte en Nietzsche y en Bachofen (y también en algunas partes de la psicología y la teoría del conocimiento de Melchior Palágyi [VÉASE]), Klages considera que el espíritu es la expresión de lo racional, de lo trascendente, de lo que perturba y destruye la vida creadora del alma. En cambio, el alma es, en tanto que opuesta al espíritu, en tanto que irreductible a lo racional, a lo lógico, a lo impersonal-objetivo, una fuerza que se halla en comunión íntima con la Naturaleza (con la Naturaleza viviente), que es capaz de crear símbolos y mitos, capaz de interpretar los enigmas que se perfilan ante ella y que el espíritu no hace, a lo sumo, sino conjurar. La identificación de lo anímico con lo vital y dionisíaco, y de lo espiritual con lo racional, lógico y demoníaco, es la misma distinción que, a su entender, existe entre la vida y la muerte, la creación y lo creado, lo dinámico y lo mecánico, lo fluido y lo rígido. El espíritu destruye, según Klages, el mundo de los mitos y de las imágenes por medio de la acción mecanizadora del concepto. De este modo queda destruido lo viviente, personal, íntimo y expresivo, pues el espíritu es, en realidad, la máxima despersonalización. lo eternamente igual a sí mismo. Como Klages escribe, el espíritu juzga mientras la vida vive; el espíritu aprehende el ser en tanto que la vida vive el acontecer; pues el ser es pensable en principio, pero no puede vivirse inmediatamente, en tanto que el acontecer es vivible en principio, pero no puede de inmediatamente concebirse (Cfr. *Der Geits*, etc., I, 1929, págs. 68 sig.). De ahí una concepción del proceso "histórico" de la humanidad como "la progresiva lucha victoriosa del espíritu contra la vida, con el fin, lógicamente previsible, de la aniquilación de la última". Esta concepción del proceso humano —y universal— no tiene sólo un fundamento metafísico, sino también un fundamento psicológico y caracterológico: el de la imposibilidad radical de contacto entre una vivencia y su realidad si se interpone entre ellas un proceso de abstracción como es el habitual en la aprehensión racional del objeto. Ahora bien, sólo la realidad-vivencia permite afrontar los conflictos y las antinomias que el espíritu tiende, como una red, sobre las cosas. Esta realidad-vivencia es la que produce las "imágenes", las cuales no son simplemente reproductoras y engendradoras de lo realviviente. Por eso la verdadera realidad es, no la vivencia ni tampoco lo experimentado en ella, sino la unidad radical de ambas manifestada a través de la "imagen". Lo verdaderamente real no es, pues, el ser, ni los entes, sino la imagen-realidad-viviente en la cual hay creación y producción de lo real, mas no en el sentido del idealismo — o, por lo menos, no en el sentido trascendental de éste. Esta realidad no es tampoco un fondo metafísico del cual emerjan, como elementos suyos, el alma y el espíritu; de hecho, la realidad-viviente es el mismo aspecto metafísico que asume el alma cuando está liberada de la mecanización de lo espiritual y racional. Mas esta liberación es acaso por principio imposible, porque lo que hay es justamente la incesante dialéctica de la lucha entre el espíritu y el alma, con la posibilidad de la aniquilación de esta última si nos atenemos al curso efectivo de la historia humana. Sólo el despertar de las

fuerzas creadoras y la profundización en los símbolos vitales podría detener este curso. La metafísica de Klages que, a través de la lucha del alma contra el espíritu, desemboca en una concepción del mundo y en una ética pretende, así, establecer una teoría de los símbolos que permita una interpretación de la Naturaleza distinta de la sustentada por la ciencia. Sólo la fuerza creadora de la vida anímica puede, según Klages, llegar por el camino de una simbología hasta el fondo de lo viviente, es decir, de lo real no-racional,

Obras: *Stephan George*, 1902. — *Die Problème der Graphologie*, 1910. — *Prinzipien der Charakterologie*, 1910, 2» ed., con el título: *Die Grundlagen der Charakterkunde*, 1926, 8* ed., 1936 (trad. esp.: Los *fundamentos de la caracterología*, 1953). — *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, 1913, 5* ed., con el título: *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, 1936 (*Movimiento expresivo y fuerza creadora; 8ª ed.: Fundamentación de la ciencia de la expresión*). — *Handschrift und Charakter*, 1916, 23» ed., 1949 (trad. esp.: *Escritura y carácter*, 1954). — *Mensch und Erde*, 1920, 5ª ed., 1937 (*Hombre y Tierra*). — *Vom Wesen des Bewusstseins*, 1921, 3ª ed., 1933 (*De la naturaleza de la conciencia*). — *Vom kosmogonischen Eros*, 1922, 5* ed., 1951 (*Del Eros cosmogónico*. — *Einführung in die Psychologie der Handschrift*, 1924, 2ª ed., 1928 (*Introducción a la psicología de la escritura*). — *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, 1926, 2ª ed., 1930 (*Los descubrimientos psicológicos de N.*). — *Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde, Gesammelte Abhandlungen*, 1927 (*Para la teoría de la expresión y la caracterología. Colección de ensayos*). — *Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde*, 1927, 2ª ed., 1930 (*Personalidad. Introducción a la caracterología*). — *Der Geist ah Widersacher der Seele*, 3 vols., vols. I y II, 1929; vol. III, 1932, 3» ed., en 2 vols., 1954 [*I: Leben und Denkvermögen; II. Die Lehre vom Willen; III: Die Wirklichkeit der Bilder. 1: Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder; 2: Das Weltbild des Pelasgertums*] (*El espíritu como adversario del alma. I: Vida y facultad pensante; II: La teoría de la voluntad; III: La realidad de los símbolos*). — *Graphologie*, 1932, 3ª ed., 1949. — *Vom Wesen des Rhytmus*, 1934 (*De la naturaleza del ritmo*). — *Der Mensch und das Leben*, 1937 (*El hombre y la vida*). — *Ursprünge der Seelenforschung*, 1942, 2ª ed., 1952 (*Orígenes de la investigación del alma*). — *Rhytmen und Ruñen*, ed. por el propio autor, 1944. — *Die Sprache als Quelle der Seelenkunde*, 1948 (*El lenguaje como fuente del conocimiento del alma*). — Autoexposión en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaldern*, II (1923). — Véase O. Hermann, *Klages Entwicklung einer Charakterkunde*, 1920. — Gerda Walter, "Ludwig Klages und sein Kampf gegen den Geist", *Philosophischer Anzeiger*, III (1928); trad. esp.: "L. Klages y su lucha contra el espíritu", *Revista de Occidente*, XXIX (1930), 265-94 y XXX (1930), 117-36. — J. Lewin, *Geist und Seele. L. Klages Philosophie*, 1931. — C. Wandrey, *L. K. und seine Lebensphilosophie*, 1933. — J. Deussen, *Klages Kritik des Geistes*, 1934. — Gustave Thibon, *La science du caractère (L'oeuvre de L. K.)*, 1934 (trad. esp.: *La ciencia del carácter. La obra de L. K.*, 1946). — Max Bense, *Anti-Klages oder von der Würde des Menschen*, 1937. — C. H. Ratschow, *Die Einheit der Person. Eine theologische Studie zur Philosophie L. K.*, 1938. — M. Kliefoth, *Erleben und Erkennen. Eine Studie zur Philosophie L. Klages*, 1938. — G. Schaber, *Die Théorie des Willens in der Psychologie von L. K.*, 1939. — W. Witte, *Die Metaphysik von L. K.*, 1939. — H. Kern, *Von Paracelsus bis K. Studicn zur Philosophie des Lebens*, 1942. — E. M. J. Breukers, *Levenvormen. De karakterleer van L. K.*, 1947. — A. Bartels, *L. K.: seine Lebenslehre und der Vitalimus*, 1954. — H. Kasdorff, *Um Seele und Geist*, 1955. — W. Schürer, *L. K., Gedenkschrift*, 1961.

KLEUTGEN (JOSEPH) (1811-1883), nac. en Dortmund (Westfalia), ingresó en la Compañía de Jesús y profesó de 1837 a 1843 en Friburgo (Suiza) y en Brig. Llamado a Roma para trabajar en la Curia de las Órdenes, intervino oficiosa, pero muy activamente, en el Concilio Vaticano. Parece haber sido autor de la primera redacción de la Encíclica *Aeterna Patris* (1879), del Papa León XIII, documento capital en el desarrollo del neotomismo (VÉASE). A partir de 1878 ejerció el cargo de prefecto de estudios y profesor de dogmática en la Universidad Gregoriana, pero tuvo que abandonar estas actividades al poco tiempo a causa de un ataque de apoplejía.

La contribución original de Kleutgen a la filosofía fue escasa, justamente en gran parte porque consideró su misión combatir toda originalidad —o, a su entender, falsa originalidad— y regresar a la "vía antigua" o "vía tradicional", y fundamentalmente, al tomismo. Pero su influencia filosófica fue muy grande en los medios filosóficos eclesiásticos, considerándosele como uno de los principales restauradores de la neoescolástica (v.) y en particular del neotomismo — sobre todo en Alemania y países de lengua alemana. Kleutgen se opuso a los intentos de utilizar el pensamiento moderno —y especialmente el idealismo alemán— en la teología y filosofía católicas, y defendió acérrimamente "la filosofía del pasado" (*die Philosophie der Vorzeit*). Se opuso asimismo al ontologismo (v.) y, en general, a todo lo que consideraba como "errores modernos" y "desviaciones" de la "vía antigua".

Obras: *Die Théologie der Vorzeit vertheidigt*, 5 vols., 1853-1860, 2ª ed., 5 vols., 1867-1874 (*La teología del pasado, defendida*).— *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2 vols., 1860-1863, 2ª ed., 1878).—*Die Verurteilung des Ontologismus*, 1867 (*Proceso del ontologismo*). — *Kleinere Werke*, 5 vols., 1869-1874, 2» ed., 1880-1855) (Escritos *menores*). — *Vom intellectus agens und die angeborenen Ideen*, 1875 (*Del intelecto activo y las ideas innatas*). — *Zur Lehre vom Glauben*, 1875 (*De la doctrina de la fe*). — *Institutiones theologicae: De ipso Deo*, 1881 (vol. I de una obra proyectada en 8 vols.). — Véase J. Hertkens, *J. K., sein Leben und seine literarische Wirksamkeit*, 1910. — G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste*, 1946, págs. 69-81 [2ª ed., 1950]. — Leonhard Gilen, S. J., *K. und die Théorie des Erkenntnisbildes*, 1956. — Id., id., "J. K. und die philosophische Prinzipienlehre... Zum 150 Geburtstag J. Kleutgens", *Scholastik*, XXXVII (1962), 1-31.

KNUTZEN (MARTIN) (1713-1751), nac. en Kônigsberg, fue nombrado, en 1734, "profesor extraordinario" de lógica y física en la Universidad de la misma ciudad. Suele presentarse a Martin Knutzen como un fiel adepto de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff" cuya principal, si no única, importancia reside en el hecho de haber sido maestro de Kant en la Universidad y de haberle impartido las enseñanzas de la filosofía leibnizo-wolffiana. Aunque hay algo de verdad en esta imagen, es demasiado simplificada. Knutzen fue, en

efecto, maestro de Kant e influyó grandemente en la formación filosófica de éste. Le enseñó asimismo los principios de la filosofía wolffiana. Finalmente, adoptó buen número de puntos de vista wolffianos, o leibnizo-wolffianos, particularmente en la "psicología racional". Pero al mismo tiempo, abrió los ojos de Kant a una crítica de algunos de los principios de Leibniz y Wolff y le encaminó hacia un estudio a fondo de la mecánica de Newton. En efecto, aunque wolffiano, Knutzen no lo fue de modo dogmático. Menos dogmáticamente aun fue leibniziano, por cuanto refutó la doctrina de la armonía preestablecida e intentó bosquejar un sistema que explicaba las relaciones entre las sustancias por medio de un "influjo físico". En las primeras obras de Knutzen se hallan ciertos gérmenes de posteriores meditaciones de Kant sobre el espacio y la naturaleza de los procesos físicos. Se halla también no poco de lo que presentó Kant en su *Monadologia physica*. El interés de Knutzen por los problemas de la filosofía natural matemática se mostró en sus enseñanzas y en varios de sus escritos; así; por ejemplo, en su esfuerzo por hallar una determinación matemática de la noción de fuerza que mediara entre la fórmula de Descartes (la masa multiplicada por la velocidad) y la de Leibniz (la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad). En sus meditaciones de filosofía religiosa, Knutzen se inclinó fuertemente hacia el pietismo.

Obras: *Dissertatio metaphysica de aeternitate mundi impossibili*, 1733. — *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*, 1735, 2ª ed., 1745. — "Theoremata nova de parábola infinitis", *acta Eruditorum* (1737). — *Philosophischer Beweis con der Wahrheit der christlichen Religión*, 1740 [antes publicado en las *Königsberger Intelligenzblätter*, 1739-1740] (*Prueba filosófica de la verdad de la religión cristiana*). — *Commentatio philosophica de humanae mentis individua natura sive immaterialitate*, 1741 (trad. alemana, 1745). — *Arithmetica Mechanica*, 1744. — *Vernünftige Gedanken von den Kometen*, 1744. — *Systema causarum efficientium*, 1745. — *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalis tum specialioris mathematica methodo demonstrata*, 1747.

Véase B. Erdmann, *M. K. und seine Zeit*, 1876. — M. van Biéma, *M. K. La critique de l'armonie préétablie*, 1908.

KOFFKA (KURT) (1886-1941), nac. en Berlín, ha sido "Privat-Dozent" (1911-1918) y profesor titular (1918-1927) en la Universidad de Giessen, profesor en Cornell University, de Ithaca, N. Y., EE. UU. (1924-1925), en la Universidad de Wisconsin (1936-1937) y en Smith Collège, de Northampton, Mass., EE. UU. (1927-1941). Koffka ha sido uno de los autores que han desarrollado la teoría de la forma o de la estructura; nos hemos referido con más detalle a dicha teoría y a las contribuciones del autor en el artículo Estructura (VÉASE). Especialmente importante ha sido la contribución de Koffta al estudio de las percepciones y de la evolución psíquica dentro del gestaltismo psicológico.

Obras principales: "Experimental Untersuchungen zur Lehre von Rhytmus", *Zeitschrift für Psychologie* (1909), 1-109 (Dis.) (*Investigaciones experimentales para la teoría del ritmo*). — *Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze*, 1912 (*Para el análisis de las representaciones y de sus leyes*). — *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, 1921, 2ª ed., 1925 (trad. esp.: *Bases de la evolución psíquica*, 1926). — *Principies of Gestalt Psychology*, 1935, trad. esp.: *Principios de psicología de la forma*, 1935). — Otros trabajos importantes para el conocimiento de las ideas de Koffka: "Psychologie", en *Lehrbuch der Philosophie*, ed. M. Dessoir, II, 1925, págs. 497-603. — "Psychologie der optischen Wahrnehmungen", en *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, X (1931), 1166-1214, 1215-1271. — "Problems of the Psychology of Art", en *A Bryn Mawr Symposium*, 1940, págs. 179-273 [Bryn Mawr Collège, Notes and Monog., 9]. — Véase B. Petermann, *Die Wertheimer-Koffka-Kohlersche Gestalttheoríe*, 1929. — S. H. MacColl, A *Comparative Study of the Systems of Lewin and Koffka*, 1939 [Contributions to Psychological Theory, II, 1].

KÔHLER (WOLFGANG) nac. (1887) en Reval (Estonia), profesor en la Universidad de Berlín (1922-1936) y en Swarthmore Collège, Swarthmore, Pensylvania, EE. UU. (desde 1937), ha sido uno de los autores que han desarrollado la teoría de la forma o de la estructura; nos hemos referido con más detalle a dicha teoría y a las contribuciones del autor en el artículo Estructura (VÉASE). Especialmente importantes han sido las contribuciones de Köhler a la psicología animal, sobre todo sus investigaciones sobre la inteligencia de los chimpancés llevadas a cabo en la estación biológica de Tenerife (Canarias). En el curso de ellas Köhler ha mostrado hasta donde puede llegar la inteligencia práctica de los antropoides. Importante es asimismo el estudio realizado por Kohler sobre las formas físicas desde el punto de vista gestaltista, pero hay que observar al respecto que no se trata (como a veces se ha supuesto) de una "psicologización de la física". Durante el último decenio Kohler se ha ocupado mucho de estudios neurofisiológicos, en particular encefalográficos (ritmo "alfa", bases físicas de la percepción, etc.).

Obras principales: *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden*, I, 1917, 2ª ed. con el título: *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, 1921, reimp., 1963 (Las *pruebas de inteligencia en los antropoides*). — *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, 1920 (*Las formas físicas en reposo y en estado estacionario*). — *Psychologische Problème*, 1933 (*Problemas psicológicos*). — *The Place of Value in a World of Facts*, 1938. — *Gestalt Psychology*, 1938, ed. rev., 1947 (trad. esp.: *Psicología de la forma*, 1948). — Véase B. Petermann, *Die Wertheimer-Koffka-Köhlersche Gestalttheorie*, 1929.

KORN (ALEJANDRO) (1860-1936), nació en San Vicente (Buenos Aires). Médico alienista, dirigió durante unos años el Hospital de alienados "Melchor Romero", ocupando asimismo la cátedra de anatomía en el Colegio Nacional de La Plata. Desde 1906 hasta 1930, fecha de su jubilación, fue profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Su actividad filosófica se dirigió desde muy pronto por el camino de una superación del positivismo dogmático, pero tal superación no significaba para Korn una reacción de tipo romántico, sino más bien la asimilación de lo que en el positivismo, y en particular en lo que llamaba el positivismo autóctono argentino, había de justificado. Influido por Kant, relacionado con Dilthey, adversario de la metafísica como pretensión de saber riguroso, pero reconociendo, si no su posibilidad,

su necesidad ineludible, la labor personal de Korn ha consistido en gran parte en una meditación y defensa de la libertad humana, la cual es entendida por él como la unión indisoluble de las libertades económica y ética. Korn comienza por afirmar que nada puede concebirse fuera de la conciencia y que el mundo externo no es una realidad, sino un problema. Pero tal reconocimiento constituye, ante todo, no la premisa para un idealismo absoluto, sino un punto de partida que excluye el realismo ingenuo. Éste es propio de la ciencia, que somete el mundo a cantidad y medida y que ignora la otra parte de la realidad total, el sujeto, tema de la filosofía. Pero la filosofía no se detiene en la distinción entre el orden subjetivo y el objetivo; por una parte, al aplicarse sobre la conciencia advierte en ella no sólo una actitud contemplativa, sino también activa; por otra, la distinción entre el mundo de la ciencia y el de la conciencia, entre la necesidad y la libertad, plantea el problema de su afirmación conjunta, que es "el problema filosófico por excelencia". Tal afirmación no puede ser objeto de una solución especulativa, que niegue uno de los términos o los concilie: tiene que ser una solución práctica, la toma de una posición que revele o al hombre dominado por el instinto rebañego o al hombre verdaderamente libre. Ahora bien, Korn se inclina decididamente por la afirmación de la libertad humana integral, de la personalidad como rasgo característico del sujeto y expresión auténtica de su ser. Mas la libertad no es simplemente dada, sino conquistada; la liberación de la necesidad, la realización de la libertad es la finalidad ética que tiene su bien supremo en la libertad misma. La vida humana es, en rigor, la lucha por la libertad.

La filosofía de la libertad, de Korn, no excluye así la necesaria objetividad y necesidad del mundo de la ciencia ni hace tampoco de la experiencia del ser libre el resultado de una pura intuición intelectual. Korn afirma la intuición como única fuente de conocimiento, pero una intuición acompañada siempre del concepto. Necesidad del orden objetivo; libertad del orden subjetivo; unidad de la conciencia; afirmación de la intuición son "expresiones de la evidencia inmediata y no conclusiones de una argumentación dialéctica". Por otro lado, la experiencia de la libertad conduce a la filosofía al problema de la valoración, definida como "la reacción humana ante un hecho o un acontecimiento", y del valor, concebido como "el objeto, real o ideal de una valoración afirmativa". La valoración aparece en todo el curso de la lucha por la libertad, de la voluntad de desprenderse de la necesidad. De ahí la formación de una teoría relativista de los valores y de una tabla de valores edificada a base de las valoraciones biológicas (económicas, instintivas, eróticas), sociales (vitales, sociales) y culturales (religiosas, éticas, lógicas, estéticas) que dan origen a los conceptos básicos de lo útil y nocivo, agradable y desagradable, etc. Cada par de valores tiene una realización histórica y una finalidad ideal que es, según los casos, el bienestar, la dicha y el amor (para las valoraciones biológicas), el poder y la justicia (para las sociales), la santidad, el bien, la verdad y la belleza (para las culturales). Mas justamente porque la libertad que se va formando en el curso de la lucha por su existencia puede ya traspasar de un modo casi definitivo las fronteras de la ciencia, puede el hombre, si no erigir una metafísica, reconocer por lo menos la necesidad de ella. La negación de la verdad absoluta no significa para Korn la exclusión de la fe personal, que lleva en su seno al mismo tiempo la objetividad del saber científico y el imperativo de la acción. Pues "la ciencia nos convence, la axiología nos persuade", pero la ontología, es decir, la metafísica, "nos consuela".

Obras principales: *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, 1919. — *La libertad creadora*, 1922. — *Esquema gnoseológico*, 1924. — *El concepto de ciencia*, 1926. — *Axiología*, 1930. — *Apuntes filosóficos*, 1935. — Edición de *Obras completas* por la Universidad Nacional de La Plata: I, 1938; II, 1939; III, 1940. — Hay reed. de varias obras: *Influencias filosóficas*, etc. *Filosofía argentina y Nuevas bases*, en el tomo *El pensamiento argentino*, 1961, con estudio de G. Weinberg. — Varios escritos en *Sistema filosófico*, 1959. — Estudios sobre filósofos en el tomo *De San Agustín a Bergson*, 1959 [Compendios Nova, 31], con introducción por J. C. Torchia Estrada, etcétera.

Véase F. Romero, A. Vasallo, L. Aznar, A. K., 1940. — Juan Carlos Torchia-Estrada, "A. K. visto por sus críticos", *Revista Iberoamericana*, XXVIII (1962), 246-86 [bibliografía en págs. 274-86].

KOTARBINSKI (TADEUSZ), nac. (1886) en Varsovia, es profesor en la Universidad de Varsovia. Durante cierto tiempo ha sido parcialmente apartado de la cátedra, teniendo que limitarse a dar un curso de lógica, pero luego ha sido restablecido en sus cargos; además, en 1957 fue nombrado presidente de la Academia polaca de Ciencias.

Kotarbiński ha sido uno de los más prominentes miembros del llamado "Círculo de Varsovia" (VÉASE). Dentro de este Círculo ha pertenecido al grupo de los que han consagrado los mayores esfuerzos a cuestiones metodológicas y epistemológicas, pero ha mantenido estrecha relación con el grupo de los que han trabajado principalmente en problemas lógicos y semióticos, especialmente con Leśniewski (v.) cuyo sistema lógico y de fundamentación de la matemática puede dar apoyo a algunos de los resultados metodológicos y epistemológicos obtenidos por Kotarbiński.

Entre las contribuciones filosóficas de Kotarbinski se destacan dos: el "reísmo" y la "praxeología".

Nos hemos extendido sobre el reísmo de Kotarbinski en el artículo Reísmo (véase también REALISMO, SIGNIFICACIÓN). Completaremos la información allí proporcionada indicando que Kotarbinski desarrolló sus tesis reístas siguiendo las inspiraciones tendientes a la formación de una filosofía rigurosa, opuesta a las especulaciones del idealismo alemán y al mesianismo polaco. Dichas inspiraciones procedían sobre todo de Twardowski, maestro de Kotarbinski y de muchos filósofos polacos contemporáneos. Twardowski fue discípulo de Brentano; es curioso comprobar una cierta relación (indirecta) entre Kotarbinski y Brentano poniendo de relieve que este último filósofo formuló, al final de su vida, algunas tesis filosóficas cercanas a la doctrina reísta de Kotarbinski. Durante un cierto tiempo el reísmo y "pansomatismo" de Kotarbinski han sido considerados por algunos marxistas en Polonia como ma-

nifestación de un pensamiento idealista — que, por cierto, es exactamente lo opuesto al reísmo indicado.

En cuanto a la praxeología, nos hemos ocupado de ella en el artículo sobre este concepto. Reiteremos aquí solamente que Kotarbiński entiende la praxiología como "la ciencia de la acción eficaz".

Obras: *Szkice praktyczme*, 1913 *(Ensayos prácticos)*. — *Elementy teorji poznania, logiki formalnej i metodologji nauk*, 1929 *(Elementos de teoría del conocimiento, lógica formal y metodología de las ciencias)*. — "Le réalisme radical", *Proceedings of the VII International Congress of Philosophy*, 1930. — *Czyn*, 1934 *(La acción)*. — "Podstawowe mýsli pansomatyzmu", *Przeglad filosoficzny*, 1935 ("Ideas fundamentales de pansomatismo"). — "Les idées fondamentales de la théorie générale de la lutte", *Philosophia* [Belgrado], I, 1936. — "Idée de la méthodologie générale. Praxéologie", *Travaux du IX Congrès International de Philosophie*, 1937. — "Les principes du bon travail", *Studia philosophica*, III (1939-1946). — "Les valeurs techniques de l'activité", *Ibid.*, IV (1951). — "La notion de l'action", *Proceedings of the XI International Congress of Philosophy*, 1953. — *Z zagadnien klasyfikcjninazw*, 1954 *(Los problemas de la clasificación de los nombres)*. — "Praxiological Sentences and How They are Proved", en *Logic, Methodology, and Philosophy of Science* [Proceedings of the 1960 International Congress], 1962, págs., 211-23, ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski. — Edición de obras escogidas; *Wybórpism*, 2 vols., 1957-1958. — Autoexposición en "Zasadnicze myśli pansomatyzma", *Przeglad Filosoficzny* XXXVIII (1935), 283-94. Trad. inglesa con dos agregados: "The Fundamental Ideas of Pansomatism", *Mind*, N. S., LXIV (1955), 488-560. — Véase R. Rand, "Kotarbińskis Philosophie auf Grund seines Hauptwerkes: 'Elemente der Erkenntnistheorie, der Logik und der Méthodologie der Wissenschaften' ", *Erkenntnis*, VI (1937-38), 92-120. — H. Hiz, "Kotarbiński's Praxeology", *Philosophy and Phenomenological Research*, XV (1954), 238-43.

KOYRÉ (ALEXANDRE) (1892-1964) nac. en Rusia, se trasladó muy joven a París. Después de pasar un tiempo en Göttinga, regresó a Francia. En la actualidad es profesor en la "École Pratique d'Études Supérieures", de París, pero pasa frecuentes temporadas como miembro invitado del "Institute for Advanced Study", de Princeton.

Aunque no puede considerarse a Koyré como un fenomenólogo en sentido estricto, recibió influencias de Husserl, cuyo pensamiento dio a conocer en Francia. El propio Koyré confesó haber recogido de Husserl sobre todo su primera fase de realismo platónico y su antipsicologismo y antirrelativismo. Las obras principales de Koyré están constituidas por sus estudios de historia de la filosofía e historia de la ciencia, así como por sus investigaciones acerca de la estructura de las teorías científicas modernas. Koyré se ha distinguido por sus trabajos sobre la idea de Dios en varios autores, sobre la mística alemana —especialmente la de Böhme—, sobre Galileo y sobre el origen y desarrollo de los conceptos capitales filosóficos y científicos modernos. Le ha ocupado grandemente el paso de las concepciones medievales a las modernas en la idea de la Naturaleza y en los conceptos básicos de la física y de la astronomía en su relación con las especulaciones filosóficas.

Obras: "Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxien", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X (1922), 603-28. — *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, 1923. — *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, 1923. — *La philosophie de Jacob Bohme*, 1929. — *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, 1929. — *Études Galiléennes*, 1940. — *Entretien sur Descartes*, 1944. — *Introduction à la lecture de Platon*, 1945. — *Epiménide le Menteur (Ensemble et catégorie)*, 1947 [publicado antes en inglés: "The Liar", *Philosophy and Phenomenological Research*, VI (1946-1947), 344-62]. — *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIe siècle allemand*, 1955. — "A Documentary History of the Problem of Fall from Kepler to Newton: De Motu Gravium naturaliter cadentium in hypothesi terrae motae", *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., XLV, pt. 4 (1955), 329-95. — *From the Closed World to the Infinité Universé*, 1957 [The Hideyo Noguchi Lectureship] (la ed. francesa del mismo libro no ha sido traducida por el autor). — *La révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*, 1961 [Histoire de la pensée, École pratique des Hautes Études, 3]. — *Études d'histoire de la pensée philosophique*, 1961 [Cahiers des Annales] [artículos 1922-1955]. — Se deben también a Koyré ediciones y comentarios de: Saint Anselme, *Fides quarens intellectum*, 1927. — Copernic, *De revolutionibus orbium coelestium*, 1933. — Spinoza, *De intellectus emendatione*, 1936.

KOZLOV (ALÉKSÉY ALÉKSANDROVITCH) (1831-1900) nació en Moscú. Desde 1875 hasta 1887 profesó en la Universidad de Kiev, pero en esta última fecha se trasladó a San Petersburgo, donde publicó sus principales escritos filosóficos. Seguidor al principio de Schopenhauer, y E. von Hartmann y Kant, se inclinó luego hacia el leibnizianismo, en gran parte por la influencia de Teichmüller. A base de este último pensador y de Leibniz desarrolló Kozlov sus propias ideas filosóficas en un sistema de índole fundamentalmente monadológica y pampsiquista. Este sistema constituía, a su entender, la única solución posible para el problema del conocimiento y la única salida del dualismo epistemológico tan arraigado en muchos filósofos modernos. Ahora bien, puesto que el pampsiquismo bordea con frecuencia el monismo (o una especie de pluralismo de substancias fundamentalmente idénticas), Kozlov insistió de continuo en que las distintas substancias de que se compone el universo se hallan en interacción incesante. De ahí que haya en el pensamiento de Kozlov motivos a la vez pluralistas y monistas. El propio filósofo llegó a calificar su sistema de monismo pluralista, dando a entender con ello que la pluralidad de las substancias está arraigada en una unidad, la cual posee el verdadero ser y se encuentra fuera de las categorías —espacio, tiempo, etc.— por medio de las cuales aprehendemos lo real. El conocimiento usual de la realidad externa es, pues, un conocimiento simbólico, y sólo cuando lo reconocemos como tal podremos evitar, según Kozlov, el realismo epistemológico ingenuo.

Obras: *Génézis teorii prostranstva i vréméni* « *Kanta*, 1884 *(La génesis de la teoría del espacio y el tiempo en Kant)* [Dis.]. — Artículos en *Filosofskiy Tréjmésátchnik (El Trimestre filosófico) y* en *Svoé slovo (La propia palabra)* [1888-1898]. — Véase S. A. Askolldov, A. A. K., 1912. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 173-183.

KRAUS (OSKAR) (1872-1942), nac. en Praga, estudió en la Universidad de Praga con Anton Marty (v.), quien lo llevó al estudio del pensamiento de Brentano y a quien sucedió, en 1916, en la cátedra en la misma Universidad.

Kraus fue uno de los más fieles seguidores de Brentano, cuya filosofía elaboró, interpretó y aplicó a diversos campos, especialmente al Derecho y a la axiología. Kraus consideró que la conciencia en cuanto conciencia judicativa es el fundamento de toda filosofía, pero que ello no significa reducir toda proposición a mera impresión subjetiva o expresión de tal impresión. Contra el realismo platónico en la teoría de los valores, Kraus fundó las valoraciones en estados de conciencia (representaciones, juicios, actos de preferencia y repugnancia, según la clasificación de Brentano de los actos intencionales). Pero contra el subjetivismo relativista mantuvo que tales estados de conciencia apuntan a juicios de valor objetivos. Kraus expuso detalladamente y sometió a crítica las diversas teorías de los valores del pasado y del presente para concluir con un sistema axiológico de cuño brentaniano. La axiología es para Kraus el fundamento de la ética, la cual es ética de los valores. Esta ética puede ser material —cuando estudia los objetos de las valoraciones justas— o formal — cuando se ocupa de lo justo como tal. En la filosofía del Derecho Kraus trató de conciliar la idea de la objetividad y universalidad del deber con el reconocimiento de la variedad y relatividad de las reglas prácticas de conducta.

Obras: *Das Bedürfnis*, 1894 (*La necesidad*). — *Zur Théorie des Wertes. Eine Bentham-Studie*, 1909 (*Para la teoría del valor. Estudio de B.*). — *Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristóteles*, 1905 (*La doctrina de la alabanza, recompensa, censura y castigo en A.*). — "Die Grundlagen der Werttheorie", *Jahrbücher der Philosophie*, II (1914) ("Los fundamentos de la teoría del valor"). — *Der Krieg, die Friedensidee und die Philosophen*, 1918 (*La guerra, la idea de la paz y ios filósofos*). — *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, 1919 [con trabajos de C. Stumpf y E. Husserl] (*F. B. Para el conocimiento de su vida y de su doctrina*). — *Brentanos Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie*, 1924 (*La actitud de B. frente a la fenomenología y ala teoría del objeto*). — *Albert Schweitzer*, 1926. — *Wege und Abwege der Philosophie*, 1934 (*Caminos y descarríos de la filosofía*). — *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, 1937 (*Los teorías de los valores. Historia y crítica*). Oskar Kraus dirigió la "Brentano-Gesellschaft", fundada en Praga, y se ocupó, en colaboración con Alfred Kastil, de la edición de obras de Brentano. Se ocupó asimismo de la edición de obras de Antón Marty.

KRAUSE (KARL CHRISTIAN FRIEDRICH) (1781-1832), nació en Eisenberg (Sajonia-Altenburg) y estudió en la Universidad de Jena, cuando profesaban allí Fichte y Schelling. En 1802 obtuvo su "habilitación" en Jena; entre 1805 y 1814 enseñó en calidad de maestro en la Escuela de Ingenieros de Dresden. En 1814 obtuvo una nueva "habilitación" en Berlín, y en 1824 una en Gôttinga. Sin embargo, ni en Berlín ni en Góttinga ni en Munich, adonde se trasladó en 1831, pudo conseguir Krause ningún nombramiento universitario. Se ha hecho observar que a pesar de sus constantes dificultades para ganarse el sustento para sí y para su numerosa familia, Krause no se desanimó nunca en sus trabajos filosóficos. Penetrado como lo estaba de la verdad de sus ideas, parecía tanto más empeñado en elaborarlas y difundirlas cuanto mayores eran las amarguras y los fracasos. Los esfuerzos filosóficos de Krause tuvieron su recompensa: grupos de muy fieles discípulos suyos se formaron en Bélgica, Holanda y, sobre todo, en España (véase KRAUSISMO).

La filosofía de Krause, casi siempre presentada en forma muy abstrusa y en una complicada terminología, aspiraba a ser la auténtica continuación del pensamiento de Kant contra lo que el autor consideraba las falsas interpretaciones de Fichte, Schelling y Hegel. Según Krause, el pensar procede de dos modos: primero, subjetiva o analíticamente; luego, objetiva o sintéticamente. El punto de partida analítico consiste en un examen de los procesos subjetivos, entendiendo éstos como procesos propios del sujeto cognoscente en cuanto cognoscente. En estos procesos se produce la "objetivación" o transformación de lo dado en "objeto de conocimiento". Pero la objetivación requiere un ente objetivante. Éste no puede ser el simple yo psicológico; tiene que ser un yo más fundamental, un proto-yo (*Ur-Ich*) que es la unidad última de todo lo subjetivo, incluyendo lo corporal y lo intelectual. El proto-yo, sin embargo, no se basta a sí mismo; sus elementos componentes, el cuerpo y el intelecto, son esencias finitas que forman parte respectivamente de la Naturaleza y del Espíritu. Aunque estas esencias están a su vez fundadas en una esencia unitaria y originaria que los abarca, esta esencia sigue siendo finita e in-fundada. Debe, por tanto, buscarse su fundamentación en una esencia más básica y originaria. Esta esencia es un puro *Wesen*, un ser esencial infinito, capaz de abarcar elementos diversos y contrarios: es lo Absoluto o Dios.

El punto de partida subjetivo o analítico conduce, pues, a un pensar objetivo o sintético. La ciencia que lleva a cabo este pensar lo Absoluto es la ciencia fundamental, base de todo conocimiento. El pensar objetivo o sintético recorre el mismo camino que el pensar objetivo o analítico, pero en sentido inverso: lleva del Ser Absoluto al hombre. Por ello comienza con una teoría de la proto-esencia (*Urwesen*), continúa con una ciencia de la razón, pasa a una ciencia de la Naturaleza y desemboca en una ciencia de la esencia unificada. Esta última es una ciencia del hombre en cuanto humanidad. La posibilidad de ir del sujeto hasta Dios y de Dios hasta el sujeto llevó a Krause a pensar que hay una estrecha relación entre Dios y el mundo por un lado y entre el mundo y Dios por el otro. Esta relación no es, sin embargo, para Krause una relación en la cual un término absorba al otro. Por eso Krause rechaza que su doctrina pueda ser calificada de "panteísmo". En todo caso, lo que defiende es lo que llama un "panenteísmo", es decir, una doctrina que, lejos de identificar el mundo y Dios (o viceversa), afirma la realidad del mundo como mundo-en-Dios. La comunidad entre Dios y el mundo es la comunidad de las esencias, las cuales no se reducen por ello a una esencia única; de lo que se trata no es de reducir, sino de integrar.

Importante en el pensamiento de Krause es la idea de la unidad del Espíritu y la Naturaleza en la Humanidad. Ésta se compone de un

conjunto de seres que se influyen mutuamente y que se vinculan a Dios unidad suprema. Las formas de la Humanidad, y principalmente los distintos períodos históricos por los cuales ésta ha pasado, son diferentes grados de ascensión hacia Dios, que encuentra su punto culminante en la "Humanidad racional", en la pura gravitación hacia el supremo Bien. Krause aplica sobre todo su pensamiento fundamental metafísico a la ética y a la filosofía del Derecho. Rechazando decididamente la teoría absolutista del Estado tal como es sustentada por el hegelianismo, Krause acentúa la importancia de las asociaciones llamadas de finalidad universal, como la familia o la nación, frente a las asociaciones limitadas, como la Iglesia o el Estado. Estas últimas realizan, en verdad, la moral y el Derecho, pero no constituyen más que su instrumento; el verdadero fundamento de la moralidad se encuentra en las primeras y por eso el ideal de la Humanidad no es el dominio de un Estado sobre los restantes, sino la federación de las asociaciones universales sin sacrificio de su peculiaridad. De este modo se llega, por una serie de gradaciones en el proceso federativo, a una federación mundial, al ideal de una Humanidad unida que proporcione a cada uno de sus miembros la participación en la razón suprema y en el Bien.

Obras: *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideal des Rechts*, Parte I, 1803 (*Fundamentos del Derecho natural, o compendio filosófico del ideal del Derecho*). — *Grundriss der historischen Logik*, 1803 (*Compendio de la lógica histórica*). — *Entwurf des Systems det Philosophie*, I, 1804 (*Bosquejo del sistema de la filosofía*). — *System der Sittenlehre, I. Wissenschaftliche Begründung der Sittenlehre*, 1810 (*Sistema de moral. I Fundamento científico de la moral*). — *Das Urbild der Menschheit*, 1811 (*El ideal de la Humanidad*). — *Abriss des Systems der Philosophie*, I, 1825 (*Bosquejo del sistema de la filosofía*). — *Abriss des Systems der Logik*, 1825, 2* ed., 1828 (*Bosquejo del sistema de la lógica*). — *Abriss des Systems des Rechtes oder des Naturrechtes*, 1828 (*Bosquejo del sistema del Derecho o del Derecho natural*). — *Vorlesungen über das System det Philosophie*, 1828 (*Lecciones sobre el sistema de la filosofía*). — *Vorlesungen über die Grundwahrheiten det Wissenschaft*, 1829, 2" ed., 1868 (*Lecciones sobre las verdades fundamentales de la ciencia*). — Después de la muerte de Krause se publicaron muchos de los escritos inéditos, quedando todavía ahora material sin publicarse. De lo publicado, mencionamos: *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis, als erste Einleitung in die Wissenschaft*, 1836 (*La doctrina del conocet y del conocimiento como primera introducción a la ciencia*). — *Vorlesungen über psychische* Anthropologie, 1848 (*Lecciones sobre antropología psíquica*). — *Die absolute Religionsphilosophie*, 1834 (*La filosofía absoluta de la religión*). — *Abriss der Aesthetik*, 1837 (*Bosquejo de estética*). — *Geist der Geschichte der Menschheit*, 1843 (*Espíritu de la historia de la Humanidad*). — *Das System der Rechtsphilosophie*, 1874 (*El sistema de la filosofía del Derecho*). — *Vorlesungen über Aesthetik*, 1882. — *Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1884 (*Introducción a la doctrina de la ciencia*). — *Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte*, 1885 (*Lecciones sobre la filosofía aplicada de la historia*). — *Vorlesungen über synthetische Logik*, 1884 (*Lecciones sobre la lógica sintética*). — *Reine allgemeine Vernunftwissenschaft*, 1885 (*Ciencia pura y general de la razón*). — *Abriss des Systems der Philosophie*, 1886 (*Bosquejo del sistema de la filosofía*). — *System der Sittenlehre*, 1886 (*Sistema de moral*). — *Philosophische Abhandlungen*, 1889 (*Artículos filosóficos*). — *Anschauungen und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitslebens*, 2 vols., 1890-1902 (*Intuiciones y bosquejos para la educación superior de la vida humana*). — *Anfangsgründe der Erkenntnislehre*, 1892 (*Principios de la doctrina del conocimiento*). — *Der Menschheitsbund*, 1900 (*La unión de la Humanidad*). — En español se han traducido: *El ideal de la Humanidad* (por J. Sanz del Río, 1860, y por A. García Moreno, México, 1879); Sisteme *de filosofía. Metafísica* (por Sanz del Río, 1880); *Compendio de estética* (por F. Giner de los Ríos, 1883). — Véase Paul Hohlfeld, *Die Krause'sche Philosophie in ihrer geschichtlicher Zusammenhang una in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart*, 1879. — A. Procksch, *K. Ch. F. K. Ein Lebensbild, nach seinen Briefen dargestellt*, 1880. — Br. Martin, *K. Ch. F. Krauses Leben, Lehre und Bedeutung*, 1881. — R. Eucken, *Zur Erinnerung an K. Ch. F. K. Festrede*, 1881. — E. Reis, *K. Ch. F. K. als Philosoph und Freimaurer*, 1894. — H. von Leonhardi, *K. Ch. F. Krauses Leben und Lehre*, 1902, ed. P. Hohlfeld y A. Wünsche. — Id., íd., K. *Ch. F. K. als philosophischer Denker gewürdigt*, 1905. — E. Wettley, *Die Ethik Krauses*, 1907. — Clay MacCauley, K. *Ch.* F. *K.: Heroic Pioneer for Thought and Life*, 1925. — E. F. Conradi, *K. Ch. F. Krauses Rechtsphilosophie in ihren Grundrissen*, 1938. — Theodor Schwarz, *Die Lehre vom Naturrecht bei K. Ch. F. K.*, 1940. — Otto Schedl, *Die Lehre von den Lebenskreisen im metaphysichen* und *soziologischen Licht bei K. Ch. F. K.*, 1941 (Dis.).

KRAUSISMO. La filosofía de Krause (v.) ejerció menos influencias que la de cualquier otro de los grandes pensadores idealistas alemanes de la época (Fichte, Schelling, Hegel). No careció, sin embargo, de partidarios, los cuales expusieron y propagaron con ardor las doctrinas del maestro, particularmente en la filosofía del Derecho.

Entre los más activos krausistas puede mencionarse ante todo a los que Sanz del Río (v.) encontró en Heidelberg: Karl Roder (1806-1879: *Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie*, 1856, 2ª ed., 1860), Theodor Schliephake (1808-1871: *Die Grundlagen des sittlichen Lebens*, 1855. — *Einleitung in das System der Philosophie*, 1856) y Hermann (Barón de) Leonhardi (1809-1875: *Der Philosophenkongress als Versöhnungsrat*, 1869 [se refiere al Congreso filosófico que organizó en Praga en 1868]. — Seize *aus der theoretischen und praktischen Philosophie. Emeute Vernunftkritik*, 1869). Dignos de mención son asimismo los filósofos krausistas que difundieron las doctrinas del maestro en Bélgica y en Holanda: Guillaume Tiberghien (1819-1901: *Exposition du système philosophique de Krause*, 1844. — *Théorie de l'infini*, 1846. — *Esquisse de philosophie morale*, 1854. — *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique*, 1869. — *Les commandements de l'humanité*, 1872. — *Krause et Spencer*, 1882), Heinrich Ahrens (1808-1874: *Cours de Droit naturel ou Philosophie du Droit*, 1838, 8ª ed., 1892 [trad. esp., 1841]. — *Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologische Grundlage*, 1850. — *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates*, 1850, 6ª

ed., 1870), Jacob Nieuwenhuis (1777-1857: *Elementa metaphysices historice et critice adumbrata*, 1833). Pero el krausismo obtuvo su máxima difusión en España, con Julián Sanz del Río, que ya se había familiarizado en Madrid con las ideas krausistas de Ahrens y que estudió y adoptó el sistema de Krause durante su estancia en Heidelberg y en el contacto con krausistas de Bélgica.

El movimiento krausista español es complejo. Por lo pronto, y si se toma en un sentido muy estricto, solamente pueden ser considerados como krausistas una serie de discípulos directos o indirectos de Sanz del Río. El más importante de ellos es, por supuesto, Francisco Giner de los Ríos (v.). A ellos pueden agregarse Federico de Castro y Fernández (1834-1903: *El progreso interno de la razón*, 1861. — *Resumen de las principales cuestiones de metafísica analítica*, 1869. — *La filosofía andaluza*, 1891 [Discurso en la apertura del curso académico 1891-1892 en la Universidad de Sevilla]), Gumersindo de Azcárate (1840-1917: *Minuta de un testamento, publicado y anotado por W. ..*, 1876. — *Estudios filosóficos y políticos*, 1877. — *El Self-Government y ty monarquía doctrinaria*, 1877), Alfredo Calderón (1850-1907), Fernando de Castro (nac. 1814), Manuel Sales y Ferré (1843-1910), Alfonso Moreno Espinosa (1840-1905), Francisco Barnés (1834-1892), Romualdo Álvarez Espino (1839-1895), Nicolás Salmerón (1838-1908: *La historia universal tiende desde la edad antigua a la edad media y moderna a restablecer el hombre en la entera posesión de sus fuerzas y relaciones para el cumplimiento del destino providencial de la Humanidad*, 1864 [tesis]. — *Concepto de la metafísica*, 1870. — *Principios analíticos de la idea del tiempo*, 1873. — *Obras*, 4 vols., 1911), Francisco de Paula Canalejas, José de Castro, Hermenegildo Giner de los Ríos (1839-1915) y otros. A los krausistas se opusieron violentamente los llamados "neos" (neocatólicos), especialmente Francisco Navarro Villoslada y Juan Manuel Ortí y Lara en artículos publicados en *El Pensamiento español*, fundado en 1860. En las polémicas contra los krausistas se incluía a menudo a autores que, aunque simpatizantes con el krausismo o simplemente con la persona de Sanz del Río, no eran estrictamente krausistas; tales, por ejemplo, Emilio Castelar (1832-1899: *La fórmula del progreso*, 1867. — *La revolución religiosa*, 1880-1883), Francisco Pi y Margall (1824-1901: *Las Nacionalidades*, 1876) —los cuales eran más bien *hegelianos*—, y hasta Joaquín Costa (1844-1911) y Juan Valera (1824-1905) — que estaban lejos de adoptar una posición filosófica determinada. Ello ocurrió, porque el krausismo dejó pronto de ser un movimiento filosófico atenido a las ideas de Krause para convertirse en un movimiento de renovación espiritual y en particular educativa. Importante fue en este último respecto la fundación de la "Institución Libre de Enseñanza", por Francisco y Hermenegildo Giner de los Ríos, Salmerón, Azcárate, Costa, etc., institución que desempeñó un papel considerable en la vida intelectual española. Profesores en la "Institución" fueron algunos que pueden ser considerados como "sucesores" de "los krausistas" — así, sobre todo, Manuel Bartolomé Cossío (1858-1935), José Castillejo, Adolfo Posada, Pedro Dorado Montero, Julián Besteiro, Fernando de los Ríos, Ribera Pastor, Manuel García Morente, J. V, Viqueira, etc.: nombres que indican, a todo conocedor de la vida intelectual española moderna, que "institucionismo" y "krausismo" no son estrictamente equivalentes; en efecto, varios de los "institucionalistas" profesaron opiniones filosóficas no krausistas, como Dorado Montero, que fue más bien positivista; Ribera Pastor, que se inclinó hacia el neokantismo; Fernando de los Ríos y Julián Besteiro, que pueden ser considerados como "socialistas humanistas", etc., etc.

Por tanto, el krausismo español, si bien es un "movimiento filosófico", no puede reducirse a una "escuela filosófica". Hay en él muchos elementos del tipo que puede llamarse "personal", el cual explica que autores nada krausistas estuvieran muy vinculados con los "institucionalistas", incluyendo los más decididamente "krausistas" de ellos, y que autores que combatieron el krausismo como sistema filosófico —tal, Menéndez y Pelayo— manifestaran al mismo tiempo gran respeto por la personalidad e integridad moral de los krausistas.

Considerando ahora el krausismo español en un sentido más estrictamente filosófico, se han planteado varios problemas con respecto al mismo. Ante todo, y sobre todo, el problema de por qué arraigó en España el krausismo mas bien que otro sistema, y especialmente más bien que cualquier otro de los sistemas del idealismo alemán. Se ha indicado a veces que la razón es que había en España un "pre-krausismo", representado por ciertos autores de que ha dado noticias, entre otros, Pierre Jobit *(op. cit. infra*, I, págs. 37 y sigs.): Antonio Xavier Pérez y López (t 1792), autor de unos *Principios del orden esencial de la Naturaleza*, escritos en 1785, y José Alvarez Guerra (nac. 1778), autor de dos volúmenes titulados *Unidad simbólica y Destino del hombre sobre la tierra o filosofía de la razón* — obras que parecen de "inspiración krausista". Se ha dicho a veces también que la razón del triunfo del krausismo en España fue el haberse convertido en un movimiento de renovación. Como ésta debía tener lugar en la persona humana y en las comunidades de personas humanas, parece explicable que Sanz del Rio prestara particular atención a un sistema cuyas bases éticas y religiosas predominaban sobre las propiamente teórico-especulativas. Se trataba, según ello, de descubrir un nuevo espIritualismo que pudiera convertirse en un "nuevo humanismo". Los krausistas españoles *stricto sensu*, y en particular Sanz del Rio, no descuidaron en modo alguno los aspectos "teóricos" del pensamiento de Krause; prueba de ello es la pena que se dieron en exponer, explicar, interpretar y elaborar el sistema de Krause como sistema metafísico. "El krausismo —ha escrito López Morillas *(op. cit. infra*, pág. 61)—, es cierto, presentaba a los individuos de talento y sensibilidad una cara exhortatoria, prescribía reglas de conducta, esbozaba ideales dignos del alto destino humano. Pero bajo esta estructura práctica, sustentándola como el derecho sustenta a la ley, descansaban unos principios abstractos, metafísicos, para llegar a los cuales no eran suficientes la buena disposición de ánimo y la inteligencia despierta, sino que, además, era preciso someterse a un rígido entrenamiento del que precisamente quedaba excluida toda desviación hacia lo utilitario". Una vez reconocido esto, sin embargo, debe admitirse que los aspectos más

fecundos del krausismo español se manifestaron en dos esferas de algún modo "prácticas": en la filosofía del Derecho y en la educación. Sobre todo en la última, siempre que se entiencla no sólo como "pedagogía", sino como "formación personal" y como "formación integral de la personalidad". Podría afirmarse, pues, que el krausismo español fue una metafísica y a la vez una ética, pero aun ello resultaría insuficiente para explicar su influencia y comprender por qué personalidades muy diversas se sintieron atraídos por el "krausismo". López Morillas ha concluido, en vista de ello (*op. cit.*, pág. 212), que el krausismo español es un "estilo de vida" en cuanto una "cierta manera de preocuparse por la vida y de ocuparse en ella, de pensarla y de vivirla, sirviéndose de la razón como de brújula para explorar segura y sistemáticamente el ámbito entero de lo creado".

Para una información sumaria: J. V. Viqueira, "La filosofía española en el siglo XIX y comienzos del siglo XX" (Apéndice a su versión de K. Vorländer, *Historia de la filosofía*, 1921, t. II, págs. 441-63). — Lo más extenso hasta ahora es Pierre Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne moderne: I. Les krausistes*, 1936 (tesis) (el tomo II, 1936, contiene *Lettres inédites de J. Sanz del Río*, con traducción e introducción) y J. López Morillas, *El Krausismo español*, 1956. — Véase, además: Hans Flasche, "Studie zu K. Ch. F. Krauses Philosophie in Spanien", *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, XIV (1936). — Joaquín Xirau, *Manuel B. Cossío y la educación en España*, 1945, especialmente págs. 13-31. — A. Muñoz Alonso, "Medio siglo de krausismo en España", *Giornale di metafisica*, VIII (1953), 65-82. — Lorenzo Luzuriaga, *La Institución Libre de Enseñanza y la educación en España*, 1958. — E. Benz, "Schelling, el krausismo y el mundo hispánico" Finís *Terrae*, VI (1959), 16-21. — La polémica de Menéndez y Pelayo contra el krausismo —más contra su contenido filosófico y su "estilo" literario que contra sus valores morales— se halla en las páginas de la *Historia de los heterodoxos* consagradas a Sanz del Río y otros krausistas. — Sobre el krausismo en Holanda (y Países Bajos): F. Sassen, *J. Nieuwenhuis (1777-1857) en het krausianisme in Nederland*, 1954 [Mededelingen der Kon. Ned. v. Wet. Afd. Petter-kunde, N. R., XVII, 4].

KRETSCHMER (ERNST) (1888-1964) nac. en Wüstenrot (Heilbronn), estudió medicina, neurología y psiquiatría; de 1923 a 1926 fue "profesor extraordinario" de psiquiatría y neurología en la Universidad de Marburgo, y a partir de 1926 ha sido profesor titular en la misma Universidad.

Kretschmer es conocido sobre todo por sus investigaciones sobre las relaciones entre la constitución corporal y el carácter. Por 'constitución' entiende Kretschmer "la totalidad de todas las peculiaridades individuales que puedan relacionarse con la herencia, es decir, que posean una base genética" (*Körperbauund Charakter*, Cap. XIV). El estudio de la constitución se lleva a cabo según un detallado "esquema constitucional". Los resultados principales de este estudio son la descripción de tres principales tipos físicos: el asténico, el atlético y el pícnico. Aunque estos tipos se descubren tanto en los hombres como en las mujeres, hay diferencias entre ellos; además, las mujeres suelen ser más "indefinidas" y "atípicas" que los hombres. Refiriéndonos ahora sólo a los hombres, podemos caracterizar dichos tipos brevemente como sigue: el tipo asténico se caracteriza por "deficiencia de grosor combinada con altura media considerablemente alargada"; el tipo atlético se caracteriza por "fuerte desarrollo del esqueleto, musculatura y también la piel"; el tipo pícnico se caracteriza por "un pronunciado desarrollo periférico de las cavidades del cuerpo (cabeza, pecho y vientre") (*op. cit.*, Cap. II). Junto a estos tipos hay ciertos tipos especiales displásticos, que comprenden un número relativamente pequeño de individuos. Kretschmer ha encontrado que entre los esquizofrénicos hay preponderancia de tipos asténicos y atléticos y ciertos displásticos; y que entre los "circulares" (maníaco-depresivos) hay preponderancia de tipos pícnicos. Ha encontrado asimismo que los temperamentos pueden clasificarse generalmente en dos grandes grupos constitucionales: los ciclotímicos y los esquizotímicos; y que entre los ciclotímicos abundan los pícnicos, y entre los esquizotímicos abundan los asténicos, atléticos, displásticos y sus mezclas. Dentro de los ciclotímicos hay una división según el tipo tienda más hacia el lado alegre o triste, y dentro de los esquizotímicos hay una división según el tipo tienda más hacia el lado sensitivo o frío. Kretschmer ha estudiado asimismo los tipos geniales y sus diversas formas a base de la relación entre constitución y carácter.

Obras: *Der sensitive Beziehungswahn*, 1918, 2ª ed., 1927. — *Korperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten*, 1921, 23ª y 24ª eds., 1961 (trad. esp.: *Figura y carácter*, 1926; otra trad.: *Constitución y carácter*, 1947). — *Medizinische Psychologie*, 1922, 5ª ed., 1939 (trad. esp.: *Psicología médica*, 1954). — *Über Hysterie*, 1923, 2ª ed., 1927. — *Die Veranlagung zu seelische Störungen*, 1924 [en colaboración con Kerler]. — *Géniale Menschen*, 1929, 2ª ed., 1930. — *Die Persönlichkeit der Athletiker*, 1936 [en colaboración con F. Enke].

KRONER (RICHARD), nació (1884) en Breslau (Wroclau) (Baja Silesia), fue profesor de filosofía en la Universidad de Kiel (1928-1935). Emigrado a los Estados Unidos, profesó en el Union Theological Seminary, de Nueva York (1941-1952), y en Temple University, de Filadelfia. A partir de 1912 (en su Volumen III) fue, con Georg Mehlis, director de la revista *Logos*. En 1930 fue nombrado Presidente de la *Hegelbund* y en 1939 dio las Gifford Lectures en St. Andrews.

Seguidor primero de Rickert (v.), y uno de los miembros de la llamada "Escuela de Badén" (v.), Kroner se interesó por el problema de los valores. Historiador e intérprete del idealismo alemán y del proceso que va de Kant a Hegel, Kroner estudió en detalle el pensamiento estético de Schiller y su influencia sobre el desarrollo del idealismo. La interpretación de Hegel dada por Kroner ha suscitado a la vez interés y oposición; según Kroner, la dialéctica de Hegel es una dialéctica de la vida, o cuando menos, una dialéctica que incluye la vida, siendo, por tanto, una doctrina de carácter irracionalista o, en todo caso, una doctrina que subraya la constante tensión entre lo irracional y lo racional.

En sus especulaciones filosóficas sistemáticas, Kroner trató de desarrollar una "filosofía del sentido" en cuanto filosofía del Espíritu y de su autorrealización a través de las formas culturales. El Espíritu se autorrealiza en diversos grados, que son a la vez "grados de sentido". En el

proceso correspondiente se desenvuelve una dialéctica en la cual el sentido va absorbiendo el ser aunque sin jamás suprimirlo por completo. En sus últimos tiempos Kroner se ha dedicado especialmente a los problemas de filosofía de la religión, estudiando y defendiendo el papel desempeñado por la fe religiosa en el pensamiento filosófico.

Obras: *Zweck und Gesetz in der Biologie*, 1913 (*Fin y ley en la biología*). — *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., 1921-1924, 2ª ed. en 1 vols., 1961. — *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena ZUT Kulturphilosophie*, 1928 (*La auto-realización del espíritu. Prolegómenos para una filosofía de la cultura*). — *The Religious Function of Imagination*, 1941. — *The Primacy of Faith*, 1943. — *How do We Know God? An Introduction to the Philosophy of Religion*, 1943 [Hewett Lectures. Union Theological Seminary 1941-1942]. — *Culture and Faith*, 1951.—*Kant's Weltanschauung*, 1956 [trad. inglesa del original alemán]. — *Spéculation and Révélation in pré-Christian Philosophy*, 1956. — *Spéculation and Révélation in the Age of Christian Philosophy*, 1959. — *Spéculation and Révélation in Modem Philosophy*, 1961. — *Selbstbesinnung. Drei Lehrstunden*, 1958 [diálogo sobre la verdad y la realidad]. — Véase John E. Skinner, *Self and World: The Religious Philosophy of R. K.*, 1962.

KROPOTKIN (PEDRO) [Principe Piotr Alesksévitch] (1842-1921), nac. en Moscú, de profesión geógrafo, se distinguió por los descubrimientos efectuados en el curso de dos expediciones en Siberia y Manchuria (1864) y en Finlandia y Suecia (1872-1873). Interesado al mismo tiempo en cuestiones políticas y sociales, se adhirió a la Internacional Obrera como defensora de principios socialistas. Luego la abandonó por juzgarla demasiado conservadora y comenzó a propagar doctrinas anarquistas, convirtiéndose en uno de los principales jefes y teóricos del anarquismo. Encarcelado en Rusia en 1874, se fugó dos años después y se trasladó a Londres, y luego a Suiza, en donde publicó (1878-1881) *Le Révolté*. Expulsado de Suiza, pasó a Francia, siendo detenido y encarcelado. Amnistiado tres años después, pasó a Inglaterra y en 1917 a Rusia. Opuesto al gobierno bolchevique, como, en general, a todo gobierno, fue apartado de toda actividad política pero honrado como "viejo revolucionario".

Las doctrinas anarquistas de Kropotkin deben mucho tanto a las teorías sociales rousseanianas y al utopismo francés del siglo XIX como al movimiento populista ruso. Kropotkin predicó el igualitarismo y la justicia social, pero a la vez defendió la libertad del individuo contra toda autoridad como medio para desarrollar al máximo la personalidad humana. Las doctrinas sociales de Kropotkin son a la vez por ello doctrinas éticas. Uno de los fundamentos de la ética social —o, mejor, social-individual— de Kropotkin se halla en la noción de "ayuda mutua". Partiendo de una idea del zoólogo Kessler, de la Universidad de San Petersburgo, en una comunicación presentada en 1880 y según la cual junto a la ley darwiniana de la lucha por la supervivencia del más apto hay la ley de la ayuda mutua entre los miembros de una misma especie, Kropotkin hizo de esta última ley el fundamento de cada sociedad animal y también de la sociedad humana. Por tanto, según Kropotkin el hombre lucha contra sus semejantes solamente cuando deja de seguir ciertos impulsos básicos o cuando las circunstancias históricas —la presión del Estado y de los grupos sociales— le obligan a ello. Dejado a su albedrío y según su propia voluntad, el hombre ayudaría naturalmente a sus semejantes. Kropotkin trató de fundar sus ideas al respecto no sólo en datos de las ciencias naturales, sino también en datos de la historia, mostrando que el progreso histórico es el progreso en la mutua ayuda sin necesidad de coacción. El "verdadero principio de la moralidad" es, según Kropotkin, el dar a los semejantes más de lo que se espera recibir de ellos. Este es un principio inclusive superior a la justicia. La ayuda mutua se parece, pues, al amor, pero mientras este último es siempre personal (o, a lo sumo, tribal), la ayuda mutua es universal-humana. "En la práctica de la ayuda mutua —concluye Kropotkin— que podemos rastrear en los primeros momentos de la evolución, podemos hallar el origen positivo e indudable de nuestras concepciones éticas".

Kropotkin escribió *Palabras de un rebelde* (1885); *La anarquía: su filosofía y su ideal* (1896); *Memorias de un revolucionario* (1899); *Campos, fábricas y talleres* (1899); *La ayuda mutua: un factor en la evolución* (1902); *Ética: Origen y desarrollo* (1924) y otras obras y folletos. Los dos últimos mencionados son filosóficamente los únicos importantes. De las obras y folletos de Kropotkin se han hecho innumerables ediciones en muchas lenguas. En español han sido traducidos y editados con frecuencia, especialmente por grupos anarquistas. Citamos entre las obras publicadas: *Palabras de un rebelde; El apoyo mutuo; Memorias de un revolucionario*; *La conquista del pan; Las prisiones; El Estado; Un siglo de espera. El gobierno revolucionario.*

KRUG (WILHELM TRAUGOTT) (1770-1842), nac. en Radis, Wittemberg, obtuvo su "habilitación" (1794) en la Universidad de Wittemberg. De 1801 a 1805 fue "profesor extraordinario" de filosofía en Frankfurt a.O. y en 1805 fue nombrado profesor titular en Kônigsberg, como sucesor en la cátedra que había ocupado Kant. En 1809 fue nombrado profesor en Leipzig.

En el artículo que escribió sobre sí mismo para su vocabulario filosófico (véase bibliografía), Krug indicó que, influido por las enseñanzas de Reinhard y Reinhold, y por los escritos críticos de Kant, encontró, sin embargo, el pensamiento de estos autores insuficiente, por lo cual se propuso desarrollar una filosofía como "ciencia de las leyes básicas del espíritu humano en su totalidad". Esto equivalía a un examen y aclaración de "la forma fundamental" (*Urform*) del "Yo" en su referencia a todas las realidades. Krug llamó a su propia filosofía "sintetismo trascendental". En su opinión "el sistema sintético" supera al tético (realismo) y al antitético (idealismo), así como "el método sintético" supera al tético (dogmatismo) y al antitético (escepticismo) (*Fundamentalphilosophie*, § 119). Los principios de este sistema constituyen una "filosofía fundamental" o "doctrina fundamental proto-científica". La filosofía fundamental se divide en una doctrina filosófica elemental y en una doctrina metódica elemental. La primera se subdivide en problemática filosófica (que trata de conceptos básicos tales como el hombre, el mundo, el yo, el cuerpo, el espacio, el tiempo, lo sensible y lo suprasensible, la libertad, lo verdadero y lo falso, etc.) y en apodíctica filosófica (que trata de los principios del conocimiento, del

punto de partida de la filosofía y de la forma originaria del yo). La segunda se subdivide en didáctica filosófica (que trata de los grados del saber y de la certidumbre) y en arquitectónica filosófica (que trata de las formas y métodos de la propia filosofía).

La filosofía fundamental es el pórtico al sistema de la filosofía teórica, la cual comprende una lógica o doctrina del pensar, una metafísica o teoría del conocimiento, y una doctrina del gusto o estética. Cada una de estas ramas se subdivide en otras. Así, por ejemplo, "la metafísica de la naturaleza sensible" comprende una "hilelogía metafísica" (sobre la materia y sus formas), una "organología metafísica", una "teleología metafísica"; la "metafísica de la naturaleza suprasensible" comprende una "psicología metafísica", una "cosmología metafísica" y una "teología metafísica". En el sistema de Krug pueden observarse las huellas de la filosofía alemana anterior a Kant y también, y en mayor proporción, las huellas de Kant. Krug es citado hoy sobre todo a causa de sus polémicas de filosofía natural contra Schelling y Hegel, el cual respondió agresivamente en su artículo "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krugs" (*Kritisches Journal der Philosophie*, 1802), donde compara a Krug con un jarro (*Krug*) en el cual está mezclada el agua reinhóldica [de Reinhold], la cerveza rancia kantiana, el jarabe diluido llamado "berlinismo" y otros ingredientes similares, pero es a todas luces injusto reducir la obra de Krug a una "polémica contra Schelling y Hegel". En su época Krug fue conocido sobre todo no sólo por su muy detallado sistema filosófico, sino también por su *Diccionario de filosofía*.

Obras principales: *Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religión*, 1795 (*Cartas sobre la perfectibilidad de la religión revelada*). — *Versuch einer systematischen Encyclopädie der Wissenschaften*, 2 partes, 1796-1797 (*Ensayo de una enciclopedia sistemática de las ciencias*). — *Aphorismen zur Philosophie des Rechts*, 1800 (*Aforismos para la filosofía del Derecho*). — *Philosophie der Ehe*, 1800 (*Filosofía del matrimonio*). — *Briefe über die Wissenschaftslehre*, 1800 (*Cartas sobre la doctrina de la ciencia*). — *Briefe über die neuesten Idealismus*, 1801 (*Cartas sobre el reciente idealismo*). — *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis*, 1801 (*Bosquejo de un nuevo órgano de la filosofía o ensayo sobre los principios del conocimiento filosófico*). — *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre* 1803, 2ª ed., 1819 (*Filosofía fundamental o doctrina fundamental protocientífica*) [K. considera que este libro es su obra capital]. — *System der theoretischen Philosophie*, 3 partes, 1806-1810 (*I. Logik oder Denklehre; II. Metaphysik oder Erkenntnislehre; III. Geschmackslehre oder Ästhetik*), 2ª ed., I, 1819; II, 1820; III, 1823; 3ª ed. de I, 1825; 4ª ed. de I, 1833 (*Sistema de filosofía teórica [I. Lógica o doctrina del pensamiento; II. Metafísica o teoría del conocimiento; III. Doctrina del gusto o estética]*). — *Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern*, 1815, 2ª ed., 1827 (*Historia de la filosofía antigua, especialmente entre los griegos y los romanos*). — *Von der Idealen der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens*, 1809 (*De los ideales de la ciencia, del arte y de la vida*). — *Geschichtliche Darstellung der Liberalismus alter und neuer Zeit*, 1822 [suplementado por: *Der falsche Liberalismus unsrer Zeit*] (*Exposición histórica del liberalismo del antiguo y del nuevo tiempo*, suplementado por *El falso liberalismo de nuestro tiempo*). — *Versuch einer neuen Théorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens*, 1823 (*Ensayo de una nueva teoría de los sentimientos y de la llamada facultad sensitiva*). — *Pisteleologie oder Glaube, Aberglaube und Unglaube...*, 1825 (*Pisteleología o fe, superstición y escepticismo*). — *Schelling und Hegel. Oder die neueste Philosophie im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahr.*, 1835 (*S. y H. o la reciente filosofía vista en guerra a muerte consigo misma. Contribución a la historia de la filosofía en el siglo XIX*). — *Über das Verhältnis der Philosophie zum gesunden Menschenverstande, zur öffentlichen Meinung und zum Leben selbst, mit besonderer Hinsicht auf Hegel. Noch ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahrh.*, 1835 (*Sobre la relación entre la filosofía, el sentido común, la opinión pública y la vida misma, con especial referencia a H. Otra contribución a la historia de la filosofía en el siglo XIX*) [estos escritos constituyen la contribución de K. a la polémica contra Schelling y especialmente contra H. a que nos hemos referido en el texto del artículo]. — K. escribió, además, numerosas obras de carácter político, político-religioso y jurídico. — Obras reunidas: *Gesammelte Schriften*, Parte I, vols. 1 y 2, 1830; Parte II, vols. 3-6, 1838. Estas obras no comprenden los escritos latinos del autor, los cuales han sido recogidos en el volumen: *Commentatt. acadd. partira ad theol. partim ad phils. hujusque impris hist. spectantes*, 1838 [incluye su disertación latina: *De Socratis in philosophiam meritis rite aestimandis; disputatio historico-philosophica*], 1797. — El Diccionario filosófico de K. lleva, en su primera edición, el título: *Encyclopädisch-philosophisches Lexicón oder Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, 4 vols., 1832-1834; 2ª ed.: *Allgemeines Handwörterbuch*, etc., I, 1832; II, 1833; III, 1833; IV, 1834; V, 1 [Suplemento], 1838; V, 2 [íd.], 1838. — Autobiografía de K. en *Meine Lebensreise, in sechs Stationen, von Urceus. Nebst Reinhard's Briefen an den Verfasser*, 1826; Cfr. también: *Leipziger Freuden und Leiden im Jahre 1830, oder das merkwürdigste Jahr meines Lebens*, 1831.

KRUEGER (FÉLIX) (1874-1948), nac. en Posen (Prusia Occidental), profesor en Leipzig (1917-1933), en Buenos Aires (1906-1908), en Halle (1910-11), en New York (1912-13), nuevamente, desde 1917, en Leipzig, trabajó primeramente con Wundt en el campo de la psicología experimental, y especialmente en los problemas de la psicología evolutiva, trabajo realizado casi paralelamente a su análisis del problema del valor y de la valoración desde el punto de vista ético y ético-psicológico. Ahora bien, el examen psicológico del acto de la valoración muestra precisamente, según Krueger, la existencia de un valor absoluto del cual el acto mismo extrae su sentido y, por lo tanto, a partir del cual es posible una justificación moral del actuar humano. Y ello hasta tal punto, que lo característico de la persona humana es precisamente la posibilidad de establecer valoraciones que correspondan a un reino axiológico objetivo. En verdad, la subjetivación de la valoración no es debida, al entender de Krueger, tanto a una psicologización de la valoración como a una falsa interpretación del carácter psicológico del sujeto valorante. Éste

es una totalidad y no una serie de supuestos elementos básicos regidos por leyes de asociación. La noción de totalidad, y la de estructura, son para Krueger fundamentales tanto desde el punto de vista psicológico como desde el ángulo social, antropológico y aun metafísico. Aunque la estructura de que habla Krueger sea funcional, ello no quiere decir que sea un simple conjunto de "relaciones". En todo caso, Krueger ha intentado traducir la idea de funcionalidad estructural a la idea de una substancialidad estructural dinámica. Esta substancialidad estructural dinámica se pone de relieve, según Krueger, en los sentimientos, que ocupan un puesto central en la actividad y la existencia humanas, y que muestran tanto el carácter estructural de la vida anímica como el fondo mismo del cual surge toda posible estructura. Ahora bien, la tendencia de Krueger gira cada vez más hacia la concepción trascendente de las estructuras. Ello no significa convertir a éstas en objetividades ideales. Las estructuras son experiencias fundamentales que, a causa de su fundamentalidad, poseen precisamente, aunque también paradójicamente, el carácter de la trascendencia. La unión de vivencia y trascendencia, lo mismo que la del valor y del ser, parecen estar así en la base de una filosofía en la cual el análisis psicológico es al mismo tiempo meramente preparatorio y absolutamente central.

Obras principales: *Ist Philosophie ohne Psychologie möglich?*, 1896 (*¿Es posible la filosofía sin psicología?*). — *Der Begriff des absoluten Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie*, 1896 (*El concepto de lo absolutamente valioso como concepto fundamental de la filosofía moral*). — *Ueber Entwicklungspsychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit*, 1915 (*Sobre psicología evolutiva; su necesidad objetiva e histórica*). — *Ueber psychologische Ganzheit*, 1926 (*Sobre la totalidad psicológica*). — *Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Théorie*, 1928 (*La naturaleza de los sentimientos. Bosquejo de una teoría sistemática*). — *Der Strukturbegriff in der Psychologie*, 1924 (*El concepto de estructura en la psicología*). — "Das Problem der Ganzheit", *Blätter für deutsche Philosophie*, VI (1932) ("El problema de la totalidad"). — *Zur Psychologie der Gemeinschaft*, 1935 (*Para la psicología de la comunidad*). — *Lehre von dem Ganzen. Seele, Gemeinschaft und das Göttliche*, 1948 (*Doctrina del todo. Alma, comunidad y lo divino*). — Véase R. Odebrecht, *Gefühl und Ganzheit. Der Ideengehalt der Psychologie F. Kruegers*, 1929. — O. Buss, *Die Ganzheitspsychologie F. Kruegers*, 1934. — A. Wellek, *Das Problem des seelischen Seins. Die Strukturtheorie F. Kruegers. Deutung und Kritik*, 1941. — Id., íd., *Die Wiederherstellung der Seelenwissenschaft im Lebenswerk F. Krügers*, 1950.

KÜLPE (OSWALD) (1862-1915), nac. en Candau (Kurland), fue de 1887 a 1894 ayudante de Wundt en su Instituto Psicológico (y Laboratorio de Psicología experimental) en Leipzig. Desde 1894 a 1909 fue profesor de filosofía en Würzburgo, en donde fundó y, en todo caso, estimuló la llamada "Escuela de Würzburgo" (VÉASE). De 1901 a 1912 fue profesor en Bonn; y desde 1912 hasta su muerte, en Munich.

Külpe trabajó principalmente en dos campos: en psicología experimental y en filosofía. En psicología experimental se debe a Külpe el haber estimulado grandemente los trabajos de los psicólogos de Würzburgo (A. Mayer, J. Orth y, sobre todo, K. Marbe, N. Ach y Karl Bühler). Nos hemos referido a estos trabajos en el artículo sobre la escuela de Würzburgo. Característico de las ideas de Külpe sobre la investigación psicológica es el haber por un lado insistido fuertemente en el carácter experimental de la psicología —la cual debe seguif un método empírico y relacionarse estrechamente con investigaciones médicas y fisiológicas— y el haber por otro lado destacado la importancia de una previa y cuidadosa descripción de los fenómenos psíquicos. Külpe se interesó especialmente por el estudio experimental y descriptivo de los fenómenos de la voluntad y del pensamiento; en particular se interesó por el estudio de los procesos del pensar no acompañados de un contenido "intuitivo" — lo que Külpe llamaba *Bewusstheit* o "conciencialidad".

El interés de Külpe por la psicología está estrechamente relacionado con su labor propiamente filosófica. Ésta se funda siempre en un análisis del sentido de los resultados obtenidos en la investigación psicológica, pero sin por ello reducir el pensamiento filosófico a una simple síntesis de resultados psicológicos. Külpe se opone a los autores que fundamentan la reflexión filosófica en una experiencia interior inmediata de la realidad o en una supuesta facultad de conocer la realidad más allá de toda experiencia. Pero se opone asimismo a los autores que parten de un concepto de la realidad según el cual ésta es o puro fenómeno o pura materia. Por eso Külpe ha rechazado tanto el idealismo como el positivismo y el materialismo. Según Külpe, el análisis del resultado de la investigación psicológica sobre los procesos del pensamiento indica que la realidad solamente puede aprehenderse mediante una conjunción de experiencia y pensamiento. Esta idea es fundamentalmente kantiana, de modo que puede considerarse a Külpe como un kantiano, cuando menos en la teoría del conocimiento. Sin embargo, Külpe destaca en el kantismo el aspecto llamado "realista", y como este aspecto no es simplemente admitido como verdadero, sino analizado reflexivamente, el realismo gnoseológico de Külpe es considerado como un "realismo crítico". Las categorías no son para Külpe formas lógicas aplicables a los fenómenos por medio de las cuales se determina la realidad *a priori;* la posibilidad de uso de las categorías está fundada en que son ellas mismas "resultados cognoscitivos" (*Erkenntnisresultate*). Las categorías "mientan" verdaderamente los objetos y "confirman" a éstos en su realidad. Lo que Külpe llama "la realización" (*Realisierung*) es el proceso mediante el cual se demuestra la adecuación cada vez mayor entre las categorías —o el pensamiento categorial— y la estructura real de los objetos.

Así, pues, ni la determinación intrínseca o inmanente, ni la determinación extrínseca o trascendente (sea de naturaleza empírica o de índole puramente racional) pueden fundamentar la realidad. Esta fundamentación se lleva a cabo únicamente por medio de un análisis cercano a una fenomenología en el curso de la cual se van mostrando las diferentes posibilidades de "posición" de lo real. Estas posibilidades abarcan desde la inmediata aprehensión empírica hasta las diversas formas de mención indicativa del objeto, con lo cual, según este autor, el problema de la realidad no cae en

un mero formalismo como el que ha abundado tanto dentro de las direcciones neokantianas y neocriticistas. Los análisis de Külpe constituyeron la base de una incipiente "escuela gnoseológica" a la cual perteneció sobre todo Ernst Dürr (1878-1913: *Ueber die Grenzen der Gewissheit*, 1903. — *Grundzüge der realistischen Weltanschauung*, 1907. — *Grundzüge der Ethik*, 1909. — *Erkenntnistheorie*, 1910), el cual defendió asimismo un neto realismo, bien que con una mayor tendencia psicologista. Análoga tendencia realista, fundada asimismo más bien en análisis psicológicos que propiamente fenomenológicos, es la defendida por Gustav Störring (1860-1946): *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909. — *Psychologie des menschlichen Gefühlslebens*, 1916. — *Logik*, 1916), próximo en muchos puntos a Külpe y en otros también a Wundt (en cuyo Instituto psicológico de Leipzig colaboró asiduamente). Próximo a Külpe se halla asimismo August Messe (v.).

Obras principales: *Grundriss der Psychologie*, 1893 *(Bosquejo de psicología)*. — *Einleitung in die Philosophie*, 1895, 9ª ed., 1919, ed. A. Messer (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1931, 4ª ed., 1956. — *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, 1902, 7ª ed., 1920 *(La filosofía actual en Alemania)*. — I. *Kant Darstellung und Würdigung*, 1907 (trad. esp.: *K.*, 1929). — *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft*, 1910 *(Teoría del conocimiento y ciencia natural)*. — *Psychologie und Medizin*, 1912. — *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, I, 1912; II y III, postumos, ed, por A. Messer, 1920 *(La realización. Contribución a una fundamentación de las ciencias reales)*. — *Vorlesungen über Psychologie*, 1920, ed. K. Bühler. — *Grundlagen der Aesthetik*, 1921, ed. S. Behn. — *Vorlesungen über Logik*, 1923. — Véase P. Bode, *Der kritische Realismus O. Külpes*, 1928 (Dis.). — Herbert Scholz, *Sachverhalt-Urteil-Beurteilung in des Külpeschen Logik*, 1932 (Dis.).

FIN DEL TOMO I